بسم الله الرحمن الرحيم

المسلم المعاصر

في هذا العدد

العدد (١٢٥ - ١٢٦) السنة الثانية والثلاثون

ربيع ثاني - جمادى الأول - جمادى الآخر

رجب - شعبان - رمضان ١٤٢٨ هـ

أبريل - مايو - يونية

يولية - أغسطس - سبتمبر ٢٠٠٧

بسم الله الرحمن الرحيم

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة، تعالج قضايا
الاجتهاد المعاصر في ضوء الأصالة الإسلامية
تصدر عن
جمعية المسلم المعاصر

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول
الدكتور / جمال الدين عطية

العدد (١٢٥ / ١٢٦) السنة الثانية والثلاثون
ربيع الثاني - جماد أول - جماد الآخر - رجب - شعبان - رمضان ١٤٢٨هـ
يولية - أغسطس - سبتمبر - أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ٢٠٠٧م

المحتويـــــات

كلمة التحرير

تجديد أصول الفقه .. أما آن للمخاض أن ينتج ؟!

أحمد الريسوني (*)

لأكثر من ثلث قرن ، يستمر النقاش حول قضية " تجديد علم أصول الفقه ". وفي خضم هذا النقاش الذي يطفو ويخبو ثم يطفو ، كُتبتْ أبحاث ومقالات ومؤلفات في الموضوع . وتبلورت وظهرت مختلف الآراء والمواقف والاتجاهات .

فهناك مؤيدون متحمسون ؛ بعضهم يريدون أقصى درجات التجديد الممكنة ، وبعضهم يصلون إلى حد الخلط بين التجديد والتبديد .

وهناك مؤيدون محتاطون ، يقولون : نعم ، ولكن ...

وهناك متحفظون متخوفون ، ينبهون ويقيدون .

وهناك معارضون رافضون ، يُحَذرون وينذرون ...

وكل هذه الآراء والمواقف قد عُبِّر عنها وأصبحت معروفة لدى المختصين والمتابعين لهذا الشأن. وسيكون هذا العدد من (مجلة المسلم المعاصر) ، مناسبة أخرى للمجلة وكتابها ، لبسط مختلف الآراء من

(*) خبير أول لدى مجمع الفقه الإسلامي الدولي ، بجدة.

قضية التجديد الأصولي . وسينضاف إلى كل فريق مناصرون جدد. وسيقدمون دون شك أفكارا جديدة وحيثيات جديدة ، لفائدة هذا الرأي أو ذاك ...

والسؤال اليوم هو : إلى متى يستمرهذا النقاش ؟ وماذا بعد النقاش ؟

إن من سوء حظ بعض المشاريع الكبيرة والجديدة ــ وخاصة منها العلمية ــ أنها تجد من " يقتلها " بحثا ونقاشا ، وتجد كذلك من يقتلها تحفظا واعتراضا ، ولكنها لا تجد من يخرجها إلى حيز الفعل والإنجاز، لا تجد من يتقدم وينفذ الفكرة ، ثم يأخذ كتابه بيمينه ، ويقول للناس ولأهل الاختصاص : ﴿هاؤمُ اقرؤوا كتابيَهْ﴾.

ومن سوء حظ هذه المشاريع أيضا ، أن تبقى ملفوفة أو مشوبة بسوء الفهم وسوء التقدير ، وربما أيضا بسوء الظن . فالقضايا الكبيرة والمعقدة والمتعددة الأبعاد والانعكاسات ، لايمكن حسمها وإقناع كل الناس بها بمجرد الشروح والنقاشات والتصورات الذهنية ، ما لم يصحبها أو يعقبها إنجاز عملي تطبيقي من عند المؤمنين بها.

من هنا يصبح لزاما على دعاة تجديد أصول الفقه ، أن ينتقلوا من الدعوة إلى التجديد ومن الدفاع عن التجديد ، إلى إنجاز التجديد وممارسة التجديد . فالذين أسسوا علم أصول الفقه ، والذين جددوه عبر العصور، لم يناقشوا فكرة التجديد ، ولم يطلبوا الإذن بها ولا الاعتراف والتسليم المسبق بمشروعيتها وجدواها . ولو فعلوا لوقع لهم ما هو واقع لنا اليوم ...

عندنا اليوم عشرات من الأقسام الأصولية المتخصصة في جامعاتنا ، ويوجد فيها وفي غيرها مئات من الأساتذة والباحثين والمؤلفين في علم أصول الفقه . فلولا نفرمن كل فرقة أو جامعة أو طائفة ، مجموعات أو أفراداً، لإنجاز مشاريع أصولية تجديدية

متعددة ، حينها سيجد العلماء والدارسون عدة نماذج تجديدية ، مطبقة ومفصلة وكاملة ، لعلم أصول الفقه . حينها لن يبقى دعاة التجديد ـ بعضهم على الأقل ـ عاجزين عن التنفيذ مقتصرين على التنديد ، ولن يبقى غيرهم حائرين متشككين . بل سنكون ، ليس فقط أمام إنجازات حقيقية ، ولكن أيضا أمام أشياء واضحة تامة ، يمكن ـ لكل من أراد ـ فحصُها والحكمُ عليها وعلى مدى سلامتها ومشروعيتها ، وتقديرُ مدى جدواها وفائدتها . بل كذلك ستتأتى المفاضلة بينها وتقديم ما يستحق التقديم وتأخير ما يستحق التأخير منها ورفض ما يستحق الرفض ، مع إمكانية الاستفادة من جميعها أو معظمها . ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾ (الرعد: ١٧).

على أن هذه الفكرة المأمولة ، قد بدأت تتلمس طريقها نحوالتحقق والظهور. فهناك الآن مبادرة فعلية ، قد تكون هي الأولى من نوعها ، ترمي إلى إخراج مؤلَّف كامل في علم أصول الفقه ، يحتوي كل عناصر التجديد التي تم اعتمادها أو استشرافها ، بعد عدة أبحاث ومناقشات ومراجعات بين أعضاء الفريق الملزمين بهذا المشروع ، برعاية ودعمٍ من المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

لا ترمي هذه الفكرة فقط إلى إخراج (علم أصول الفقه في ثوبه الجديد) ، ولكن أيضا : بمضمونه المتجدد ، وبوظائفه الموسعة ، وبتطبيقاته الملائمة ...

ولقد كان من دواعي هذه المبادرة ومنطلقاتها :

١. ما تقدم ذكره من ضرورة الانتقال من القول إلى الفعل ، ومن التحدث عن التجديد إلى ممارسته وتجريبه.

٢. ما وقفنا عليه من كون التجديد سُنّة إسلامية ماضية ، وأنها

من لوازم الحياة وعلاماها ، وأن علم أصول الفقه خاصة ، قد عرف — عبر تاريخه — تطورات واسعة ، لايكاد يخلو منها عصر من العصور. فكيف بعصرنا الذي هو أحوج إلى التجديد من أي عصر مضى؟!

٣. ما نشاهده اليوم من بحوث ودراسات أصولية ، قد أتت بالشيء الكثير من التجديد والتصحيح والتكميل ، سواء في البحوث الجامعية أو في غيرها ، ولكنها تمت بمجهودات فردية ، وفي قضايا محددة ومتفرقة ، و لم ينتظمها بناء شامل ولا نظر منسق .

٤. ما أصبحنا نعاينه ونعاني منه، من ضعف وانحسار للدورالعلمي القيادي الذي كان لعلم أصول الفقه. لقد كان هذا العلم قائدا ضابطا للعلوم الإسلامية الأخرى ، وكان قائدا موجها لمنهجية التفكير الإسلامي ، وكان قائدا مؤسسا لكل ممارسة تشريعية أو قضائية للمجتمعات والدول الإسلامية .

لذلك كان لا بد من القيام بما يمكن لتصحيح هذا البئيس ، حتى لا يتحول هذا العلم من علم للتفكر والتفقه إلى علم للتبرك والتفكه .

وهذا يوصلنا إلى المنطلق الخامس الذي هو بيت القصيد.

٥. السعي إلى استعادة الفاعلية والقدرة الاستيعابية والدورالقيادي لعلم أصول الفقه ، وذلك بإدخال كل ما يخدم هذا الهدف ، وتنحية كل ما يمنعه أو يضعفه ، وإعادة الصياغة والترتيب لكل مل يتوقف عليه تحقيق الهدف المذكور. فالمعيار الأعلى لهذا العمل هو ما يخدم أو لايخدم وظيفة هذا العلم ، بشقيها الفقهي والفكري ، أو التشريعي والمنهجي .

ونرجو أن تظهر ثمرة هذه المبادرة خلال سنوات قليلة بإذن الله تعالى وتوفيقه .

أبحاث

تجديد علم أصول الفقه: الواقع والمقترح

أ. د. علي جمعة(*)

تقديم:

أصول الفقه هو: معرفة أدلة الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد(1). فهو مكوَّن من هذه الأجزاء الثلاثة: العلم بأدلة الفقه الإجمالية، والعلم بكيفية استثمار الأحكام التفصيلية منها، والعلم بحال المجتهد الذي يستنبط تلك الأحكام، وهو ما يمثل الأركان العامة لـ"المنهج العلمي" باعتباره يبحث عن: مصادر البحث، وطرق البحث، وشروط الباحث.

وموضوع علم أصول الفقه: هو الدليل الإجمالي من حيث إثباته للحكم الشرعي، فلابد أن نحافظ على هذا الموضوع أثناء عملية تجديد العلم، أو تجديد طرق تدريسه، أو تجديد عرضه وترتيب موضوعاته، ولابد أن نحافظ أيضا على فائدة ذلك العلم، وإلا فنحن ننشئ علماً جديداً. وفائدة علم أصول الفقه كانت - وينبغي أن تظل- التوصل إلى الحكم الشرعي من الدليل التفصيلي بطريقة منهجية، وإذا أضفنا إلى العلم شيئا ينبغي ألا يكرّ على تلك

(*) مفتي الديار المصرية.

الفائدة بالبطلان، وإلا خرج العلم عن موضوعه؛ لأنه بذلك يكون قد خلط بين العلوم، فالعلوم تتمايز بموضوعاتها.

هذا، وقد بدأ التأليف في هذا العلم مبكرًا في مطلع مسيرة الحضارة الإسلامية، وكان من أوائل العلوم التي ولدتها القريحة المسلمة؛ منطلقة من الاستجابة للنص الرباني متوخية خدمته وحسن العمل به، ومتفاعلة مع سقف معرفي واسع في مجالات اللغة والعقيدة والأحكام الشرعية، ومع واقعها الحضاري ساعتها. فـ"الرسالة" التي صنفها الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) رضي الله عنه، أبرزت الأصول باعتبارها علمًا مستقلاً عن الفقه، متميزا بقواعده الكلية المجردة، ومنهاجه الاستدلالي العقلي المعتمد على استيعاب لمنطق الكتاب والسنة ولغتهما ولغة العرب بعامة.

وفي شرح جهود الشافعي أعد الشيخ مصطفى عبد الرازق تلميذ محمد عبده أطروحته للسوربون عن الإمام الشافعي في فاتحة القرن الميلادي الحالي بعد تخرجه من الأزهر سنة ١٩٠٨، ثم أعلن فكره في الثلاثينيات من القرن حين تولى تدريس الفلسفة في جامعة القاهرة قبل أن يلي مشيخة الأزهر سنتيْ ١٩٤٦ و١٩٤٧، فلفت الأنظار إلى حقائق الفلسفة الإسلامية ومصدرها وواضع منهجها، كما ألف كتابه (الشافعي) وربما أوضحت ذلك بعضُ عباراته في كتابه الذي درَّسه آنذاك بالجامعة (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) قال ما خلاصته: ((إن المذاهب الفقهية اتجهت قبل الشافعي إلى جمع المسائل وترتيبها وردها إلى أدلتها التفصيلية خصوصًا عندما تكون أدلتها نصوصًا، أما أهل الحديث فلكثرة اعتمادهم على النص كانوا أكثر تعرضًا لفكرة الدلائل من أهل الرأي... وأتى الشافعي بمذهبه الجديد، وكان قد درس المذهبين وتبين له ما فيهما من نقص فعمل على أن يلافى هذا النقص وقدم إلينا فعلاً من النظام الاستنباطي في (الرسالة) فأخذ بنقض بعض التعريفات من ناحية خروجها عن نظام متحد في

الاستنباط وهذه الطريقة فلسفية بحتة، وكان هذا الاتجاه من الشافعي هو اتجاه العقل العلمي الذي لا يعني بالجزئيات والفروع، وكان تفكيره تفكير من ليس يهتم بالجزئيات والتفاريع، بل كانت غايته ضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها وذلك هو النظر الفلسفي)) [٢].

ثم يأتي تلميذ مصطفى عبد الرازق الدكتور علي سامي النشار سنة (١٩٤٢) مؤلف كتابه الممتع (مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي) ويتكلم بتوسع ومقارنة في الباب الثاني عن موقف الأصوليين من المنطق الأرسطاطاليسي حتى القرن الخامس.

وكأنما فتحت "الرسالة" في أواخر القرن الثاني الهجري الباب لاستخراج ما كان كامنًا في رءوس أهل العلم في مجال الأصول اللازمة لاستنباط الأحكام الفقهية استنباطًا منهجيًا يشترك فيه الباحثون سواء داخل مذهب بعينه أو بعموم. فعبر مسيرة طويلة واصل العلماء التأليف في أصول الفقه على طرائق متعددة، اشتهر منها طريقة المتكلمين، وطريقة الفقهاء (الأحناف بالأساس) ثم منهج المتأخرين الجامع بين الطريقتين، بالإضافة إلى مداخل نوعية من قبيل طريقة تخريج الفروع على الأصول، ومدخل المقاصد الشرعية[٣].

وقد مضى التأليف على أساس مصنف أول – في كل طريقة أومذهب على حدة- يعتمده اللاحقون ويسمونه "متنًا" ويبنون عليه: شرحًا وتلخيصًا للشرح، ثم شرحًا للتلخيص، ثم تؤلف حاشيةٌ على الشرح، فتقارير وتعليقات، تراوحت الكتابات فيها بين إطناب وإيجاز، وبين تيسير العبارة وجلائها أو إلغازها وتكثيفها؛ الأمر الذي أسهم في استغلاق أبواب هذا العلم أمام طبقة عريضة من المتعلمين على الطريقة غير الموروثة. من هنا لهجت بمطالب التجديد – بل التطوير والتغيير- ألسنة كثيرة، وتحركت إليه أقلام متنوعة؛ ما بين محافظة قانعة بالحال ومجددة آملة في التحسين، وما بين جزئية التجديد

وأخرى تبغي تغييرًا كليًّا في مضمون العلم وبنيانه، الأمر الذي يحتاج إل نبذة تاريخية موجزة تبين معالم هذه الحالة المعاصرة من مطالبات التجديد ومحاولاته فيما يتعلق بأصول الفقه.

أولاً- معالم الحالة التجديدية المعاصرة:

بدأت الدعوة إلى تجديد أصول الفقه منذ زمن ليس بالقصير ضمن الدعوة إلى تجديد العلوم بصفة عامة، فقد رأينا كلمة "تجديد" تظهر عند رفاعة الطهطاوي في مقالاته (القول السديد في التجديد والتقليد) التي طبعت بمصر سنة ١٢٨٧هـ في كتاب تحت عنوان "القول السديد في الاجتهاد والتقليد" مستبدلاً كلمة الاجتهاد بالتجديد(٤). أما التجديد في أصول الفقه فقد قدمت فيه محاولات عبر القرن المنصرم على أنحاء يتعلق بعضها بأسلوب عرض العلم وتدريسه، ويتعلق بعضها بمسائله، ومنها ما يتعلق بهيكل العلم والكلام في إعادة هيكلته وبنائه. ونعرض بإيجاز لأطراف من هذه المحاولات التي استغرقت القرن الرابع عشر الهجري على ثلاثة أنحاء:

(١) تجديد أسلوب العرض:

برزت دعوة تجديد الأصول بخاصة في أوائل القرن العشرين على أيدي بعض العلماء المدرسين بمدرسة القضاء الشرعي ودار العلوم، وكان المعنيُّ بالتجديد هو تجديد الأسلوب وطريقة العرض؛ فألّف **الشيخ محمد الخضري** -من مدرسي القضاء الشرعي- كتاب (أصول الفقه) وطَبَعَه عام ١٩١١م-١٣٢٩هـ (مطبعة الجمالية)، وكان قد درّسه بتلك المدرسة ابتداءً من سنة ١٩٠٦م. وكان الشيخ الخضري نفسه قد أشار في آخر كتابه (تاريخ التشريع) إلى عدم جدوى التدريس بطريقة المتون والحواشي التي تجعل التلميذ وشيخه سواءً لا فرق بينهما إلا كثرة الفروع في رأس هذا عن ذلك(٥).

هذا، على أنه قد أَلَّفَ -قبل ذلك ولنفس الغرض ولكن بصورة مختصرة- **سلطان محمد علي** المدرس بدار العلوم كتابه (خلاصة القول) والذي طبع بمطبعة الواعظ بالقاهرة، وكان يمثل

محاولة مبكرة في هذا الاتجاه.

ثم توالت المجهودات في هذا الطريق فألّفَ محمد بك إبراهيم والشيخ عبد الوهاب خلاّف والشيخ محمد أبو زهرة وغيرهم في النصف الأول من القرن. ثم جاءت جهود مدرسي جامعة الأزهر خاصة بعد دعوة الشيخ محمد المدني لعلماء كلية الشريعة إلى التأليف، وعدم الركون إلى تدريس القديم من المتون والشروح. ومع قانون ١٠٣ لسنة ١٩٦١م الخاص بإعادة تنظيم الأزهر وإنشاء جامعته كثرت الرسائل العلمية والكتب المستقلة والميسرة من علماء الأزهر في هذا الفن بما يشكل مكتبة متكاملة في جميع موضوعاته الموروثة، كما ساهم "الحقوقيون" من تلامذة خلاّف وأبي زهرة وطبقتهم في ذلك مساهمة كبيرة.

وهذا النوع من التجديد لم يلقَ اعتراضًا قويًا من المشتغلين بالأصول، على أن كثيرًا من العلماء شككوا في جدواه، ورأوا أن الدراسة والكتابة المرتبطة بالكتب الموروثة أكثر دقة وعلمًا، فسار اتجاه موازٍ لذلك الاتجاه الأول. ويلخص هذا الاتجاه ويزكيه **الدكتور محمد عبد اللطيف الفرفور** حيث يقول: "هذا الذي أقدمه على استحياء، لا أزعم فيه أني جئت بجديد، وهل في أصول الفقه اليوم بعد كتابات فحول الأقدمين من جديد؟ بل كل ما هو منّي في وجيزي هذا التبسيط مع التحقيق للمسائل العلمية، والرجوع في النقول إلى أمهات المصادر بقدر الوسع والطاقة، وفوق كل ذي علم عليم". ثم يقول: "إن التجديد في الكتابة المعاصرة في هذا الفن ألا وهو أصول الفقه ينبغي أن يكون في التحقيق العلمي للمسائل وعرض القضايا الأصولية عرضًا موضوعيًا مبسطًا قريب المأخذ وهو ما سعيت إليه"(٦).

هذا، وقد آل التجديد في هذه الناحية إلى إنتاج حالة من التدافع بين مصالح استبقاء الاتصال بالقديم من جهة ومصالح التجديد للتواصل مع العقلية المعاصرة من جهة أخرى؛ الأمر الذي تبرز فيه أهمية اتساع الصدور

للجمع بين المصلحتين، والسماح للفكر الإبداعي والجهد الابتكاري أن يجرّب ويفيد ويستفيد.

(٢) التجديد في مسائل الأصول:

هذا، ومما كان شائعًا بين علماء الأزهر أن القسمة العقلية للآراء الأصولية قد انتهت فلا مكان لمزيد ولا لرأي جديد في مسائل الأصول؛ حيث قد قيل كل ما يمكن أن يقال، فما من رأي يظنه صاحبه جديدًا وتكون له وجاهة إلا سنده عند الأقدمين. على أن هناك من ادّعى خلاف ذلك ونادى بالتجديد بأسلوب آخر؛ وهو أن يأتي في مسائل الأصول برأي لم يُسبق إليه أو على الأقل لم نره فيما بين أيدينا من كتب الأصول. ومثال ذلك ما ذهب إليه العلامة المحدِّث **عبد الله الصديق الغماري** في كتابه (سبيل التوفيق)[٧]. كذلك كان ممن تعرض لبعض مسائل أصول الفقه **عبد العال الجابري** في كتابه (لا نسخ في القرآن)؛ فأنكر النسخ كلّه برمته، وهذا الإنكار التام لم يُنقل إلا عن أبي مسلم الأصبهاني المعتزلي، ومع ذلك فقد قيل إن مذهب أبي مسلم لم يخالف ما عليه أهل السُّنة؛ وعلى ذلك فرأيُ عبد العال جديد تمامًا.

وممن عالج أيضًا بعض مسائل علم الأصول بطريقة جديدة في التناول والتطبيق **الدكتور أحمد حمد**؛ حيث أثار سؤالاً: ".. هل دراسة الإجماع مجدية من الناحية العملية حيث يؤخذ به في تقرير الأحكام وإصدار التشريعات ووضع القوانين ويبقى مصدرًا من مصادر الشريعة يطبق كما كان يطبق في عهد الصحابة رضوان الله عليهم؟ أو تكون دراسته مجرد نظرية ظهرت وإنما تعذر الآن تطبيقها إلا أن فيها على كل حال غذاء عقليًا وثروة فكرية"؟[٨].

وبطريقة ثالثة في التجديد نرى في الأربعينات دعوى **الشيخ عبد الجليل عيسى**؛ حيث تكلم عن أحد مباحث أصول الفقه المهمة؛ وهو "حُجّية السُّنة"، ودعا الشيخ إلى إعادة النظر في هذا الباب في كتابه (اجتهاد الرسول)، والذي كان له أثر كبير في الأوساط

الدينية والأدبية. ثم في السبعينيات دخل على هذا الخط **الشيخ عبد المنعم النمر** في كتاب (السنة والتشريع). هذا وقد ردَّ على هذا الاتجاه كثيرون منهم **الشيخ عبد الغني عبد الخالق** في كتابه الماتع (حُجّية السُّنة)؛ حيث أثبت إجماع المسلمين بجميع فرقهم على حُجّيّة السُّنة[٩].

ولقد رأينا بعد ذلك محاولات بعضها تنظيري وبعضها عملي لإنكار حجِّية السُّنة، وكانت النتائج من الخطورة بمكانٍ قوَّى جانب القائلين بالحجية لما رأوه من ضياع الدين بإضاعة السُّنة.

غير أنه قد ظهر مَن يشكك بثبوت السُّنة لا بحجّيتها، وهم درجات في ذلك؛ فمنهم أحد علماء الأزهر من غير المدرسين وهو **محمود أبو رية** في كتابه (أضواء على السُّنة المحمدية) والذي تعرض فيه لجرح سيدنا أبي هريرة (رضي الله عنه) واتهمه بالكذب، وقد رُدّ عليه في أكثر من عشرة كتب. وكذلك برز - بصورة أخف كثيرًا ومن مدخل مختلف- في الكلام عن ثبوت السنة أو عما أشار إليه المحدثون بالصحة من المرويات، الشيخُ محمد الغزالي بكتابه (السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث). والدكتور يوسف القرضاوي في كتابه (كيف نتعامل مع السنة).

ويمكن القول إن التعامل مع ذلك المصدر قد دار حول القواعد الحاكمة على صحة الثبوت من عدمه: فمنهم من يقدح في الرواية الأصلية للصحابي، ومنهم من يعرض الأمر على القرآن، وثالث على المعقول، ورابع على مدى تحقيق المصالح من جراء الالتزام بالحديث.

فيرى **الشيخ عبد الجليل عيسى** أن اجتهادات الرسول غير ملزِمة، ويمكن مخالفتها، وهذا يعني من الناحية العملية أن مصدر السُّنة قد ضاق من جهة الاحتجاج به، وهذا أيضًا يتيح ساحة أكبر لإعمال القياس والفتوى بمقتضى الأصول العامة للشريعة والمقاصد الكلية، وهو الأمر الذي قد يشابه –من

جهة- ما كان عليه أصحاب الـرأي حيث قلّت مروياهم وكثرت أقيستهم، وهذا في مقابلة أصحاب الحديث بمدرسة المدينة والذين كثرت مروياهم فقل القول بالرأي عندهم، ولكن ما نحن بصدده الآن لا يتعلق بمسألة ثبوت السنة من عدمه كما كان عند الأوائل، بل يتعلق بما بعد ثبوتها: هل هي حُجَّة؟[١٠]

أما **الشيخ أبو رية** فقد شكّك في ثبوت المرويّ ولكن لا من قبيل الأسانيد والمتون بنقص مَن بعد الصحابة ونقدهم أو بمخالفة النص الوارد لما هو أقوى منه نقلاً أو دلالةً، بل في الطعن في الصحابة أنفسهم مما صوره بصورة المعتدي على رجال الله (رضي الله عنهم) كما هو مستقر في ضمير عموم المسلمين، فأصبح كلامه علامة على غير الملتزم والمنتمي للاتجاه الإسلامي.

أما **الشيخ محمد الغزالي** فإنه نحا منحى آخر غيرهما؛ وهو تطبيق مساحة من علوم الحديث تُعَد مهجورة في العمل وإن كانت مقررة في النظر، فقام بالبحث في المتون لمعرفة الشاذ المردود من المتسق المقبول. وقد يختلف معه المختلفون في مدى صحة تطبيق تلك القواعد أو إقرار وجود تعارض من عدمه، ولكن سيظل كلام الشيخ في إطار القواعد المقررة الموروثة وتحت مظلتها. والتجديد هنا ليس تجديدًا بالمعنى المتبادر عند إطلاق ذلك اللفظ، حيث قد يصل الشيخ إلى أحكام جديدة لكن بالمنهج القديم وتحت سلطانه. ويقع هذا ضمن البحث بتأنٍّ وفهم[١١].

أما **الشيخ عبد المنعم النمر** فيلخص رأيه في كتاب (السنة والتشريع) بعدما قدّم كلام القدماء في تقسيماتهم للسُّنة ومدى حُجّية كل قسم في التشريع العام للمسلمين حتى يصل إلى مقصود تلك المقدمة؛ وهو جانب المعاملات في الفقه الإسلامي. ويمكن أن نطلق على هذا الاتجاه: تضييق السنة؛ وهو اتجاه مرفوض تمامًا من جمهور علماء الشريعة اليوم، ويعتمد على الدعوة إليه كثير من

المفكرين المسلمين ويقولون إن فيه كثيرًا من السعة وأسباب مرونة التشريع الإسلامي[١٢].

ويأتي **د. يوسف القرضاوي** ليلقي مزيدًا من الضوء على المسألة، ولكن بمعالم وضوابط كما ذكر في عنوان الكتاب (كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط)، ولكن بطريقة لا تعدو -في الواقع ونهاية الأمر- إلا أن تكون من قبيل الدعوة إلى حسن تطبيق القواعد الموروثة[١٣].

(٣) التجديد في هيكل العلم:

وهناك دعوى أخرى -على مستوى آخر لتجديد أصول الفقه- برزت في السبعينيات تدعو إلى إعادة هيكلة أصول الفقه مرة أخرى، نجد أطرافًا منها عند كتّاب مختلفين من أمثال: د. حسن الترابي، د. طه جابرالعلواني، د. جمال الدين عطية، د. محمد سليم العوا وغيرهم، وهؤلاء مختلفون تمامًا في تصور التجديد المراد.

ودعوة **الدكتور حسن الترابي** غير واضحة المعالم؛ وذلك أنه تكلم (عن) المسألة و لم يتكلم (في) المسألة.

أما **د. محمد سليم العوا** فقد خطا خطوة أخرى في مقالة نشرها بعنوان (السُّنة التشريعية وغير التشريعية)[١٤]؛ حيث تكلم فيها في صميم المسألة بالتفصيل. وقد بدا العوا هنا أقرب إلى الواقع (وإلى مدرسة أخرى سنتناولها لاحقًا) في مسألة التجديد من د. الترابي الذي يدل مردود كلامه وفحواه على أن علم الأصول الموروث يجب أن يتغير، فكلام العوَّا معناه أنه يجب أن ننظر فيه ونتخير ما قد تبين لنا مع مرور العصور أنه مراد الله تعالى. وعلى ذلك فتوصيف المشكلة مختلف بين هذين الاتجاهين فالترابي يرى وجوب تغيير هيكل ذلك العلم والعوا يرى وجوب إعادة النظر في تطبيقاته وهما جد مختلفان.

أما **د. جمال الدين عطية** فالتجديد في أصول الفقه عنده عميق وواسع لكن لا يتسع المجال لعرض آرائه المهمة فيه، والتي تمثل خريطة مهمة يمكن تلخيص معالمها في:

١- إعادة هيكلة العلم.

٢- الاستفادة من المنهج الأصولي في العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة.

٣- الاستفادة من مناهج العلوم الاجتماعية في علم أصول الفقه.

وللدكتور جمال الدين عطية أيضًا جهود في بيان علاقة الفقه بالعلوم الاجتماعية ومدى إمكانية استفادة الأصول منها واستفادة هذه العلوم الاجتماعية من الأصول(١٥).

أما منهج د. طه جابر العلواني في الدعوة إلى تجديد أصول الفقه فهي مهمة أيضًا، ويمكن أن نلخصها فيما يلي:

١- إعادة النظر في شروط وكيفية الاجتهاد، وكذلك الإجماع.

٢- استخدام الأصول لأدوات المنهج التجريبي المطبّق اليوم.

٣- استخدام العلوم الاجتماعية والإنسانية لأدوات أصول الفقه الموروث.

وفي خلاصة هذا يقول د. طه ما يمكن أن يكون عنوانًا لكل القضية: "ولو توصلنا إلى هذا وأوجدنا نوعًا من التكامل بين المنهج الأصولي في مجال الوحي والمنهج العلمي التجريبي فربما يؤدي هذا إلى إصلاح وتغطية المساحات الخالية بما لم تتعرض منه العلوم الإنسانية والاجتماعية وإلى إصلاح قضيتنا الفقهية التي نعاني منها"(١٦).

إن محاولات د. طه جابر ود. جمال عطية خطت خطوة أخرى أبعد وأعمق؛ حيث لم يقتصر الأمر عندهما على مجرد الوصف أو الدعوة إلى اعتبار منهج الأصوليين واحترامه، بل إلى محاولة إدخاله في حلبة صراع المناهج في السوق الفكرية الراهنة.

وتجدر الإشارة إلى مسارين آخرين مختلفين عما سبق في دعواهما للتجديد في هذا المجال ولا يتسع المقام للتفصيل فيهما:

١- التجديد في الأصول عند الشيعة: وهو يأخذ صبغة خاصة؛ إذ اعتبر الشيعةُ "الواقع المتغير" جزءًا من

أصولهم الفقهية؛ الأمر الذي جعل التجديد الأصولي لازمة تاريخية للفقه الشيعي وأصوله. وهي تجربة مهمة تحتاج إلى دراسة واسعة لها ولإمكانات الاستفادة منها في مسار التجديد الراهن[١٧].

٢- **التجديد الحداثي** من مداخل وقراءات تتميز بإعمال أفكار ونظريات غربية؛ تتم بها إعادة قراءة التراث بل الدين الإسلامي، قراءات تتراوح بين العمق وبين الإغراب والتغريب، وتتسم في معظمها بالجرأة والخروج بنتائج يصعب التسليم بها للوهلة الأولى، بل قد تستفز بسبب أسلوبها غير التقليدي دواعي الحذر والخوف من إثارة أفكارٍ تغبش على الحالة التجديدية التي نرجو لها الاستمرار وتحقيق تراكم مفيد[١٨].

ومن الواضح أن هذه النبذة كانت تحتاج إلى الكثير من النقول والشواهد التي توضح حقائق تلك المحاولات المختلفة، وقد أشرنا إلى بعض منها في دراسات سابقة[١٩]، ونكتفي بهذا القدر إلماحًا إلى معالم الخارطة المتعلقة بالتجديد في الأصول عبر القرن.

ولكن الأمر ليس سيئًا أو مضرًّا بالضرورة ولا من كل جانب كما يمكن أن يراه بعضنا خاصة ممن يرتابون ويتخوفون من امتداد أيادٍ وأقلام غير محبة للتراث إلى عمليات التجديد. وكثيرًا ما ترى تشبيهات لهذه الحالة المتعلقة بالتجديد بالحالة التي كان عليها المسلمون حين أرادوا أن يأخذوا من منطق اليونان وفلسفتهم في مرقى حضارتنا، وما ثار حينها من الجدل حول أصول هذه العملية ومناهجها والتشكيك فيمن يأخذ عن الحضارات الأخرى وفيما يؤخذ.. الخ هذه القصة المعلومة.

لكن من ناحية أخرى، يمكن أن نرى أن هذه الحالة هي التي بنت الحضارة، وهي التي ولّدت العلوم، وحركت الأذهان، خاصة في ظل التسامح الفكري بين كل المدارس، ومع سيادة الاحترام بين مختلف الآراء وأصحاب الآراء (طالما هي في مقام الرأي المشترك كما قال عمر بن

الخطاب رضي الله عنه ولا تتعدى على القطعيات). ولذلك اختلف عبر العصور موقف علماء المسلمين ومفكريهم من المنطق مثلا وتعلمه وتعليمه:

فـ"ابن الصلاح والنواوي حرّما
والبعض قال ينبغي أن يُعلما
والقولة الشهيرة الصحيحهْ
جوازه لكامل القريحهْ
ممارس السنة والكتابِ
ليهتدي به إلى الصوابِ".

إذن القضية أن هذه الحالة من التفكير ومن التثوير للأفكار التي يختلف فيها الناس وتتمخض في النهاية عن توليد العلوم هي التي تبني الحضارة وإن اشتملت على بعض من المخاوف المشروعة وتراءت على جنباتها مخاطرات ومغامرات. بل هكذا تمضي الحياة في أهم محطاتها. فالمرأة حين تحمل ثم تضع جنينها تمارس مخاطرةً ما، وهي مخاطرة تصل إلى تهديد حياتها، ولكنها في النهاية تسعد ويسعد الناس بالمولود الجديد وبالحياة الجديدة التي خرجت من أحشائها. هذا الحراك الفكري، وإن اشتمل على مخاطر ومزالق وغرائب؛ فإنه دائمًا يحمل في طياته بشرى للخير وللنتاج الفكري القويّ.

ومن الحقائق أيضًا أن هناك فرقًا بين الفقه والفكر، فالفقه موضوعه (فعل المكلف) ويهتم علم الفقه بوصف أفعال المكلفين بالإقدام عليها أو الإحجام عنها، وأن هذا حلال وهذا حرام بأحكام شرعية خمسة وهي الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، والمباح. أما الفكر فموضوعه (الواقع المعيش النسبي المركب المتغير) وهذا الفكر يرتب فيه الإنسان أمورًا معلومة كمقدمات ليتوصل بها إلى شيء مجهول كنتيجة، والعملية الفكرية هي الجسر الذي بين الشرع والواقع، ولذلك تحتاج إلى علوم تجدد وتولد كل حين حيث إن طبيعة الواقع الذي نريد أن ندركه شديدة التعقيد والتغيير. كما أن هناك فارقًا بين الفكر الذي يتأسس على العلم، وبين التهويم الذي يقوم على الأهواء بلا منهجية ولا أصول

مشتركة. والساحة التجديدية الآن تعج بأطياف أهل العلم وأهل الفكر والمهوِّمين، الأمر الذي يؤثر في نفسية التعامل مع التجديد والجديد.

ونحن – من خلال ما ينمو داخلنا من حسٍّ بمثل هذه المسائل ناجم عن معاركتها ردحًا من الزمن- نلمح مبشرات في جوف المخاوف؛ منها مثلاً اتجاه الحالة التجديدية نحو ساحة "المنهج" حتى إن كان اتجاها بالسلب في أوله، لكننا نجد في أنفسنا شعورًا بأن الجدال بالقرب من المنهج أفضل من الجدال في المسائل والجزئيات والثمار منقطعة عن الأصول والأساسات.

ولتوضيح ذلك نضرب مثلا بما يجري في الغرب من مراجعات ودراسات نقدية على أيدي مسلمين يعيشون هناك ويبحثون عن مناهج جديدة يعبرون فيها عن كونهم مسلمين من جهة وعن قدرات إسلامهم على العيش في هذه البيئات بأفكارها ونظمها وممارساتها من جهة أخرى؛ فيتجهون إلى التراث وعلومه وأفكاره بالنقد والمراجعة، وإن كان أكثرهم – للأسف- يعمَد إلى إبداء المؤاخذات على أكثر تراثنا والنعي على كاتبيه وتحميلهم مغبة ما وصلت إليه أمة الإسلام اليوم وحضارتها.

هذه الحالة مقلقة جدًّا لأكثر من يتابعونها، وتتضح في اتجاهات من قبيل حركات النسوية والجندر المتطرفة – على سبيل المثال- والتي لا تنفك ترمي تراثنا بالنقائص وتصمه بالبداوة الجافة والأبوية المتسلطة والذكورية المستبدة...الخ، وقد انتقلت في الآونة الأخيرة من مرحلة نقد الأفكار الجزئية المتناثرة إلى مرحلة نقد الأصول والمنهجيات التي بُني عليها هذا الفكر، وبدأت تظهر محاولات منهم لوضع ما يشبه "أصول فقه جديدة" يعتبرون فيها القرآن الكريم المصدر الأوحد للفقه والتشريع مع التشكيك الكبير في السُّنة والمرويات، ويرون أن طرق الفهم الأنسب للقرآن تأتي من النظريات الغربية في تحليل اللغة والخطاب والنص والمضمون(٢٠). هذه الحالة التي تقلق

أكثرنا تدخل -باقترابها من فضاء "المنهج"- في نفق أخير يجلي عوارها ويصفي طيبها من خبيثها؛ لأنه تتجلى فيها النوايا والطوايا، وتتكشف فيها السبل ومآلات السبل، ويسهل تطبيق الفرقان الذي يفصل في هذا الجدال.

الفاصل في ذلك هو: هل يكرّ هذا التجديد أو التوجه بالبطلان على الماضي ويؤول إلى قتل التراث، أم أنه يريد أن ينفض عنه الغبار وأن يُكمله وأن يجد له مكانًا في العالم المعاصر؟ إن استيعاب التراث شرط منهجي للتعامل معه، أما تجاوزه -بغير استيعاب وبمعنى إهماله لا إعماله-فهذا يعتبر انهيارًا من وجهة نظر علم المنهج (الميثودولوجي) في الشرق والغرب؛ وهو موقف أيديولوجي صرف لا علاقة له بـ"المنهج" اللهم إلا بالمناهج الثلاثة المرفوضة: القبول المطلق، والرفض المطلق، والانتقاء العشوائي. وكلها مناهج مرفوضة لم تبذل جهدًا حقيقيًا في التعرف والتعلم والتأسيس ومبناها عدمي وصراعي يتجلى في عناوينها "التجديدية"(!!) من مثل: اللاتقليدية، اللاذكوري، اللادولة،.. ومن ثم تراجع الكثيرون عن تبنيها أو تشجيعها مما تبدى من مآلات الفوضى والاقتتال الفكري والحضاري التي تنذر بها. وهذه المناهج قد وقعت في قضية أخرى وهي التعميم قبل الاستقراء بل ربما قبل الاطلاع أو المعرفة الأولية بما عممت عليه أو رفضته؛ وهو ما يتفق مع أدنى حسٍّ علمي منهجي قديم أو حديث.

فالمنهج هو الذي يَقبل - أو تُقبل من خلاله- كافة أنواع العصف الذهني والحوار والمناقشة؛ وهو "منهج التأصيل". والتأصيل يفترض القبول المنهجي، ولا يقف عند الزمانيات أو ما يتعلق بالسياق الزماني والمكاني المخصوص، ويسعى التأصيل إلى أن يستفيد - بنسق مفتوح- من كل الخبرات، ويتغيًّا الالتزام لا التفلت.

كل ذلك يبرز بوضوح أنه كلما اقتربنا من الحوار في المناهج والأصول فإن الكثير من إشكالات الحوار حول التجديد في التراث بعامة تكون أقرب

إلى التوافق حولها، بشرط أن يكون حوارًا يبتغى به وجه الله تعالى وتطلب فيه الحقيقة وتتجرد فيه النفوس من الأهواء المطاعة وإعجاب كل ذي رأي برأيه.

الخلاصة: يتبين من ذلك العرض أن الدعوى إلى التجديد أخذت صورًا وهي:

١- إعادة صياغة القديم بأسلوب جديد.

٢- إعادة النظر في مسائله، وفتح باب القول الجديد في مسائله الموروثة، والسماح بالرأي الجديد الذي لم يُقل من قبل، مع الحفاظ على هيكل ذلك العلم كما هو.

٣- إعادة النظر في منهج تُفعيل وتشغيل القواعد الموروثة لذلك العلم عند التطبيق، مع الاحتفاظ غالبًا بالجانب النظري للمسائل.

٤- إعادة بناء هيكل ذلك العلم من جديد لعله أن تظهر لنا مسائل جديدة أو فهم أعمق أو طريقة أحسن في التعامل السريع مع الوقائع المحدثة المتطورة، وهذه الطريقة لم تقدم حتى الآن تصورًا متكاملاً للهيكل الجديد، بل هي دعوة إلى فعل ذلك مع ضرب بعض الأمثلة على استحياء ومع تفاوت بين الداعين إلى ذلك في مفهوم "إعادة الهيكلة" بل في فهم القضية برمّتها.

٥- جعل التجديد من طبيعة ذلك العلم ؛ وهو ما عليه الشيعة الإمامية من القدم وهم على ذلك حتى الآن. والتجديد له معنى عندهم جعلنا نعده في زمرة مستقلة عن الزمر السابقة، كما أشرنا.

٦- الدعوى لاستفادة متبادلة بين العلوم الاجتماعية بمناهجها وأصول الفقه بمناهجه؛ بحيث يأخذ كل من الآخر لإحداث التطوير الشامل.

٧- كما أن هناك "اتجاه الرفض للأصول" وهو مرفوض لما يؤول إليه من انهيار الشريعة بالكلية أصولها وفروعها.

ثانيًا- كيف نرى معالم التجديد؟

لقد درستُ علم الأصول تفصيلاً

وهو التخصص الدقيق لمجال درسي وأرى: أن علم الأصول الذي بين أيدينا يشتمل على تعريفات وقواعد ومسائل، وأن التجديد "في" أصول الفقه ينال هذه الأركان الثلاثة، والتي يمكن تناولها على النحو التالي:

(أ) التعريفات وإشكالية المفاهيم:

فمثلاً تعريف الكتاب بأنه "كلام الله المنـزَّل على نبيِّه محمَّد صلى الله عليه وسلم، المتحدى بأقصر سورة منه، المنقول إلينا بالتواتر بين دفتي المصحف"، أو أن العام: هو "اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد"، وأن القياس هو "إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت".. إلخ ما هنالك من تعاريف وحدود لمفاهيم جارية في ذلك العلم.

هذه التعريفات ينبغي – في رأيي– ألا تُغيَّر أو تترك عرضة لمغامرات التلاعب بها كما حاول بعضهم باسم التحليل الفينومونولوجي أو ما شابه، وذلك للدقة المتناهية التي صيغت بها هذه التعريفات، ولما وصلت إليه صياغتها من شمول كل المسائل والمباحث التي يعالجها كل تعريف منها، وهي أيضًا ضابطة ضبطًا شديدًا لهيكل العلم ومتسقة مع بعضها البعض من أول العلم إلى آخره؛ مما يجعل تغييرها أمرًا بالغ الصعوبة إن لم يكن مستحيلاً، والمؤكد أن فيه بترًا لتواصل مفاهيم السلف مع مفاهيم الخلف. ولكن يمكن خدمة هذا القسم بمعاجم تبين تطور دلالاته، والمدارس المختلفة إزاء كل تعريف، مع تعريف المصطلحات غير الأصولية التي استعملت فيه لمزيد من الفهم العميق، وتوفير الوقت والجهد على القارئ المعاصر.

ونفصل بعض الشيء في هذه الجزئية بناء على ما أفرزته الحالة التجديدية من إشكالات في هذا الصدد.

فمما يثار في الذهن الآن أن مسألة تجديد أصول الفقه هي حالة نصفها في "الفكر" بما يتسم به من سيولة ونصفها الآخر في "العلم" المحدد المنضبط كما سبق أن أشرنا إلى الفارق بين العلم

والفكر والفقه والتهويم. وكون نصف المسألة في الفكر قد أنتج من حولها مجموعة مما أضحى يسمى بـ"المفاهيم" وهي ليست من مصطلحات الفقهاء أو الأصوليين، حتى كلمة "التجديد" نفسها عوملت معاملة هذا "المفهوم"(!!) بالمعنى المترجم عن كلمة concept بالإنجليزية، والمفهوم هنا قريب من "المصطلح" لكن ليس هو هو بالمعنى المعهود عندنا، ومن ثم نجد أسئلة تطرح من قبيل: هل -في هذه المعمعة حول تجديد أصول الفقه- من المستحسن الاصطلاح أي الاتفاق حول بعض هذه "المفاهيم"؟ وما هي المنهجية التي يتم بها تحويل "المفاهيم" إلى مصطلحات؟ وهل هناك مصطلحات تراخت قوتها الاصطلاحية حتى صارت كالمفاهيم مثل مصطلح التجديد نفسه؟

والذي نراه أنه يجب أولاً تحرير دلالة كلمة "المفهوم" والتمييز بين معناها الذي درجنا عليه في الأصول وبين ما استجد وشاع اليوم في العلوم الاجتماعية والإنسانية.

فالتعريفات في أصول الفقه وفي علوم التراث تمثل مصطلحًا إزاء معنى. فالـ"مصطلح" كلمة لها معنى معين محدد يتم الاتفاق عليه ضمن علمٍ أو فنٍّ ما وعند جماعة علمية معينة، أما "المفهوم" (بالمعنى الأصولي وليس الكونسيبت[٢١] concept) فهو المعنى الموضوع أو الذي يمكن أن يُفهم من منطوق أو نصٍّ باتباع قواعد الفهم، وقد يقبل المفهوم بالمنطوق وقد يقابل بالـ"ماصدق" المتعلق به؛ أي الواقع.

وفي أصول الفقه يمكن أن تحصي أكثر من ثلاثمائة مصطلح علمي مثل: الخاص، والعام، والمطلق، والمقيد، والناسخ والمنسوخ، والكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس... وهكذا. ولكي نصل إلى الفهم العميق لهذه الثلاثمائة كلمة فإننا قد نحتاج إلى نحو خمسمائة مصطلح آخر من علوم أخرى خادمة، كعلم التوحيد وعلم المنطق، وعلم الحكمة العالي التي يقال عنها الفلسفة، وعلم الفقه وعلم اللغة. فالأصولي المتمكن يكون ملمًّا بالمصطلحات

الثمانمائة: الأصولية الأساسية والخادمة لها.

وقد جُمع من المصطلحات الثلاثمائة الأساسية نحوٌ من (٢٤٠) مصطلحًا في معجم أصدره مجمع اللغة العربية في مصر، تم فيها بيان معنى كل مصطلح منها عند الأصوليين. وبعد هذا المعجم جرت محاولات مشابهة تحت عناوين مثل (معجم مصطلحات الأصول) كلها صبَّ في ذات المقصود، ولكن كثيرًا منها خلط بين المصطلحات الأساسية في الأصول والمصطلحات الخادمة؛ ذلك لأن المصطلحات الخادمة شاعت في كتب الأصوليين -تأكيدًا من الأصوليين على الفهم العميق- لدرجة أنها خلطت بالمصطلح الأصولي خلطًا وأصبحت جزءًا لا يتجزأ من المؤلَّف الأصولي. فينبغي التمييز الواعي في معجم مصطلحات الأصول بين المصطلحات الأصولية الأساسية وبين المصطلحات المستعارة من علوم أخرى والمذكورة في كتب الأصول على سبيل الخدمة فقط؛ وذلك تيسيرا على الدارسين.

وسواء تكلمنا عن ثلاثمائة مصطلح أو عن ثمانمائة، إلا أننا - لكي نحافظ على علم أصول الفقه- ينبغي أن نلتزم بهذه المصطلحات ونحافظ عليها؛ لأن الغرض من التجديد ليس هو هدم الماضي ولا إنشاء علم جديد بلا حاجة لذلك، إنما الغرض من التجديد هو أن يستفيد علم أصول الفقه من العلوم الأخرى التي شاعت وذاعت في عصرنا بعدما نتمكن منها، وخاصة العلوم التي تدرك الواقع كالعلوم الاجتماعية والإنسانية، هذا من ناحية، وأن يفيد علم أصول الفقه هذه العلوم بما عنده. فنحن نريد لعلم أصول الفقه أن ينمو ويزيد، لا أن نبدأه من جديد مبطلين لكل ما ورثناه بلا داعٍ اللهم إلا داعي الأهواء والظنون.

فهذا التراث الأصولي كنز، وخبرة عملية عميقة وواسعة قابلة لأن تفيد في مواضع عدة؛ منها على سبيل المثال الاستفادة من الأصول في إنشاء أداة لفهم النصوص؛ ليس فقط النصوص الشرعية ولكن أيضًا نصوص

الناس – الخاصة والعامة -- في إنشاءاتهم اللغوية؛ ولذلك فُسِّرت بالاستفادة من أصول الفقه حججُ الأوقاف والعقود الجارية بين الناس كعقود البيع والشراء والزواج والطلاق، ووثائق المعاملات والوصايا والرهون والهبات غيرها، بل حتى النصوص الأدبية والسياسية والفكرية والنصوص والخطابات العابرة للحضارات والثقافات، أمكن لعلم أصول الفقه – ولا يزال- أن يعمق التحليل فيها والفهم عنها.

أما بالنسبة لقضية "المفاهيم" بالمعنى الجاري اليوم والتي يقصد بها كلمات معينة تقع بين المصطلح المتفق على دلالته وبين الكلمة العادية التي يستعملها الناس ولا تفهم إلا بسياقاتها وتتسم بتعدد الدلالات والتأثر بالثقافات والمذاهب الفكرية ؛ وهي كلمات تفرز معظمها العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة كعلوم السياسة والاجتماع والاقتصاد والتربية وعلم النفس والتاريخ، وأحيانا تكرسها ما تسمى بوسائل الإعلام من مثل مفاهيم: النظرية، والمقترب، والتحليل، والنموذج، والعقلانية، والحرية، والفردية، والأيديولوجية، وحقوق الإنسان، والعولمة، والثقافة والحضارة والمدنية، و..الخ عدد لا يحصى من هذه الكلمات المهمة، فهذه "المفاهيم" دخلَ الكثير منها إلى لغة الحالة التجديدية وخطاباتها، واستَعملَ عدد ممن يتكلم في تجديد أصول الفقه كلماتٍ منها استعمالاتٍ أساسية أسهمت في إضفاء مزيد من السيولة أو قل: الحراك الواسع، على خطابات التجديد في الأصول.

ويمكن أن نرى هذه المفاهيم على ضربين رئيسين:

أحدهما- مفاهيم لها جذور أو علاقة بمصطلحات الأصول أو مصطحات علوم التراث الراسخة؛ مثل العلم والفكر، والحق والواجب، والاجتهاد والتجديد، والدليل والاستدلال، والاستنباط والاستقراء، والقضية والمسألة، والفتوى والرأي، والعقل والحكم العقلي و.. ولكن

بدأت تتبدى حالة من السيولة الدلالية في استعمالها اليوم بما يخرجها من توحّد حال "الاصطلاح" الأصولي إلى جدلية حال "الكونسيبت" متعدد الدلالات، وهذه المفاهيم تحتاج منا إلى آليتين أساسيتين للتعامل معها: الآلية الأولى- هي تثبيت الثابت من دلالات هذه المفاهيم في الأصول باعتبارها مصطلحات حفاظًا على التواصل مع الموروث، وذلك لا يكون إلا بالاطلاع الجيد على الأصول أولاً؛ (الأمر الذي يُبرز شرطًا مهمًا لمن يريد أن يتعاطى مع قضية التجديد هذه؛ وهو أن يكون ملمًا بالأصول ومصطلحاتها إلمامًا جيِّدًا)، والآلية الثانية- هي التحرك الواعي مع المتحرك من دلالات هذه المفاهيم وما استجدَّ ويستجد عليها في الاستعمال الحديث، وردّ المتشابه منها إلى محكمه، واعتبار السياق والسباق واللحاق في فهمها والتفاهم حولها. كل ذلك من أجل حفظ الاتصال مع كل من التراث والعصر معًا وعلى حدٍّ سواء، ولعدم إحداث قطيعة مع أيٍّ منهما.

والضرب الآخر من المفاهيم هو ما استجدَّ تمامًا سواء مِن داخل المعين الفكري الإسلامي أو نتيجة تفاعله من دائرة الغرب الحضارية وعلومها السائدة؛ من قبيل مفاهيم: نظرية، ومدخل، ومنظور ونموذج معرفي، ... هذه الكلمات بألفاظها ودلالاتها لم تكن مستعملة أو مشهورة في كتب أصول الفقه. ولا مانع من استعمالها بشروط وضوابط أهمها: الوعي بمضامينها وبظلال هذه المضامين، وألا يكرّ استعمالها على التعريفات الموروثة بإبطال أو لبْس، وأن تكون مفيدة ومساعدة لهذا العلم ويحتاج إليها دارسوه فلا تكون عارية من الفائدة، ولا تكون عبثًا ولا لغوًا.

أما أن تصل هذه "المفاهيم: الكونسيبت" إلى درجة الاصطلاح أي الاتفاق على دلالة محددة لها، فإن الاصطلاح له درجات أو خطوات: أولاها- الاستعمال؛ أي أن يستعمله أحد أعضاء الجماعة العلمية، ثانيتها-

الاعتماد؛ أي أن يُعتمد المصطلح بدلالته، وثالثتها- الشيوع والنشر؛ أي أن يشيع في الأوساط المختصة.

ومؤشرات الاعتماد هي استعمال أكثر من واحد في الجماعة العلمية للمصطلح وقبولهم له وأن يتم تمريره في الكتابات والخطاب العلمي بدلالته التي حددها منشئ المصطلح.

وهذا هو الذي حدث في كل العلوم: يصدر لفظ جديد بمعنى محدد عن أحد المشتغلين بالعلم ثم يرضى به آخرون ويستعملونه بلا اعتراض جوهري، ثم يتناقله ويتوارثه الدارسون بدلالته المحددة. ولا يشترط أن تعتمده كافة الجماعة العلمية، فقد يجري عليه خلاف في الاعتماد ثم في الاستعمال بين مدرستين أو تيارين، كما حدث من خلافات بين المذاهب في استعمال عدد من المصطلحات؛ كالواجب، والفرض، والمكروه مثلاً، ولكن قبول فئة من الجماعة العلمية هو الذي يحقق الاعتماد.

فإذا شاع المصطلح أُدرج ضمن المدرسة العلمية، وإلا يصبح اصطلاحًا خاصًّا بصاحبه، ويقال: المصطلح الفلاني عند فلان، أو في مذهب كذا.

وهذه القضية يمكن أن تُدرج في القضايا اللغوية التي يمكن أن تُستفاد من علوم كالسيمانطيقا والهيرمونطيقا وسائر علوم الألسنيات. فقضية الحقول الدلالية وتقاطع الدوائر المفاهيمية وقضية المعنى المشترك، قضايا بعضها موجود في التراث وبعضها جديد. والتعامل مع هذه المستجدات يطرح علينا أسئلة مفيدة، ويدفعنا إلى عصف الأذهان واقتراح القرائح بهدف التجديد والتعميق والتحقيق والتدقيق.

مثلاً عندما نأتي بالتحليل اللغوي على كلمة "جرى": فـ"جرى" معناها الانتقال من نقطة إلى أخرى بسرعة، إذن لابد من جسم، وانتقال، وسرعة. ولكن نلحظ أن الاستعمال قد أسقط شيئًا فشيئًا هذه العناصر، فعندما نقول مثلاً: "جرى القطار من الإسكندرية إلى القاهرة" تتحقق الثلاثة، وعندما نقول: "جرى المطر في الأرض" فإن السرعة

غير موجودة، فالمطر جسم انتقل من نقطة إلى نقطة، وعندما نقول: "جرى الأمر على كذا" فإن الثلاثة تنعدم. فهل نقول إن هناك "حقيقة"؛ أي معنى حقيقي عندما تتوافر العناصر في الكلمة؟ وإن هناك "مجازات متتالية" بمقادير مختلفة عندما ينقص عنصر من الدلالة أو أكثر؟ فكرة "المجازات المتتالية" هذه لم يعرفها العرب وتعرضت لها علوم الدلالة الحديثة، فهل يمكن أن نستفيد من ذلك في فهم النصوص اللغوية ومنها النصوص الشرعية؟

من ناحيتي: لا أرى بأسًا في أن نستفيد من هذه الإجراءات اللغوية الجديدة إذا كانت (وهذا هو الشرط المهم هنا) موافقةً لطبيعة كلام العرب؛ لأن كثيرًا من الأبحاث اللغوية تتعلق وتنحصر في لغتها وخصائصها المخالفة لخصائص اللغة العربية، ومن هنا لا نستطيع أن نستفيد منها، ويمكن أن نستفيد بأن ننتج نحن نتاجًا موازيًا على وفق كلام العرب، وهذا يحتاج إلى إبداع وإلى عمل فكري عظيم من علماء العصر. فيجب أن ندرس هذه العلوم الجديدة ونطلع على ما يجري من حولنا، ثم نرى إذا ما كانت موافقة لخصائص العربية ولثقافتنا وثوابتنا أم لا، ثم يمكن لنا أن نثير ونعصف قرائحنا لإنشاء شيءٍ جديد يوافق أصولنا ولا يبطلها.

وهذا هو ما فعله المسلمون مع منطق أرسطو كما ذكرنا آنفًا: اطّلعوا عليه وفهموه جيدا أولاً بناءً على قاعدة (الاطلاع والفهم أولاً) التي نؤكد عليها في كل مقام، ثم قارنوا وأعملوا فكرهم: فحذفوا منه وأضافوا. ولا يمكن لأحد أن يقول إنهم نقلوه نقلاً أعمى، بل إنهم قاسوا صياغات هذا "اللوجيك الأرسطي" ومضامينه على منطق آخر كامن في اللغة العربية زادته الشرعة المحمدية عمقًا ومتانة[٢٢]؛ فأنتجوا المنطق الصوري العربي الذي يخالف المنطق الصوري الأرسطي في جوانب كثيرة وإن حافظ على مراده من حفظ التفكير المستقيم بقواعد

متسقة يتفق عليها العقلاء. ومن هنا فإن كثيرًا من العلماء الأوائل كانوا يستغنون باللغة في فلسفتها وحكمتها وقوة حجتها وترتيبها للذهن والفكر عن "المنطق – اللوجيك"، ويرون أننا لسنا في حاجة للمنطق لأن اللغة في حد ذاتها تحفظ الفكر عن الانحراف والزلل[٢٣].

إذن ينبغي علينا في جانب التعريفات في أصول الفقه أن نقف بأناة وتروٍّ كبيرين.

ب- الجانب الآخر **هو جانب القواعد:**

(ب) أما قواعد الأصول: مثل أن "الأمر للوجوب ما لم تصرفه قرينة تدل على غير ذلك"، و"أن المشترك لا يعم"، و"هل يدخل المتكلم في عموم كلامه"؟.. إلخ تلك القواعد، فهي لا تزال تحتاج إلى خدمات كبيرة لم تتم حتى الآن:

* الخدمة الأولى للقواعد:

تتمثل هذه الخدمة في تسجيل "الاستقراء" الذي تم عبر التاريخ من أجل الوصول إلى هذه القواعد ولكنه لم يسجل. فكون "الأمر للوجوب" يعني أن الأصولي قد استقرأ وتتبع جميع صيغ الأمر، إما في النصوص العربية من شعر ونثر وإما في القرآن والسُّنة الصحيحة فوجد أغلبها للوجوب فحكم بتلك القاعدة، وأنها لا تنصرف إلى الندب أو الجواز إلا بزيادة تقترن بصيغة الأمر، وكذلك تخصيص العام أو تقييد المطلق.. كل ذلك لم يكن ليتم إلا باستقراءات واسعة كتلك التي قُعِّدت بها قواعد الإعراب والصرف في اللغة. لا شك أن هذه الأمور قام بها العلماء لكنهم لم يسجلوها في صورة "جداول" تحصي وتحصر صيغ الأمر في المصادر وتبين مفادها وهل هذا من قبيل الشرع أو من قبيل اللغة؟، إلى آخر ما هنالك من أبحاث تمت في أذهان علمائنا؛ ونريد أن نقف عليها حتى نصل إلى مقرر بعيد عن الهوى ودقيق في الحكم.

هذه العملية صعبة جدًّا؛ لأنها كانت تستدعي من كل مجتهد أن يكتب رحلة التفكر والتتبع، ويسجل كل العمليات التي مرَّ بها ذهنه، وهذا ما

لم يتم بصورة صريحة، إنما تم في صور أخرى؛ وهي صورة التصديق والاعتماد للقاعدة النهائية ما دامت قد صدرت من ذلك المرجع، (الـ Reference أو الـ Authority بالإنجليزية)، الذي حقق دقة وحذقًا عاليًا في الوصول إلى النتائج فكان نتائج دراساته داخل الجماعة العلمية معتمدة أو معتبرة من ناحية واعتيد أن يكون صوابه أكثر من خطئه بكثير من ناحية أخرى دلالة على تشبعه بالمنهج العلمي.

لكن من ناحية أخرى فإن الأمر الذي يشبه المعجزة أن المكتوب الذي وصل إلينا أو ما كان في اللسان كان معبرًا بدقة متناهية عما كان في الأذهان، من عمليات استقراء حقيقي ومعنوي؛ فالمكتوب نتاج وملخص لما تم في الأذهان.

وهناك عنصر آخر في القضية قد يسهم في تهدئة "نفسية التجديد" الحالية: هو أن اللغة ظنية لا قطعية في دلالاتها، وهذه الصفة فيها هي من رحمة الله (سبحانه وتعالى)، ومن أجل ذلك فإننا نرى أن كل مجهود المجتهدين في التفكر في هذه القضايا والقواعد هو مجهود معتبر، وأن هذا المجهود لو حاولنا إعادته مرة أخرى مستعملين الكومبيوتر فإننا سنجد أن ما توصلوا إليه هو نفسه ما سوف يكون "احتمالاً" لهذه القضية، أي من المحتمل أن يكون نتاج البحث هذا أو ذاك وهم قد وصلوا لأحد الاحتمالات أو لأكثر من احتمال في القضية، وهذا يعني أننا سنكتب ما قد كتبوه هم مرة أخرى، وسنجد -بعد بحوث تستمر طويلاً- أن هذا التراث ليس خطئًا من كل وجه، وأنه صحيح من وجه أو أكثر إن لم يكن من كل وجه.

وفي هذا ننبه طلبة العلم من المهتمين بقضايا المنهج إلى أنه كان في تراثنا استقراء حتى في علوم النص والنقل (على خلاف ما يشيعه بادو النظر) وإن لم يدون على الورق ولكن دونت نتائجه، ولم تسجل مفرداته في صور إمبريقية empirical methods، فكان استقراءً ذهنيًّا. ولذا لا نستطيع أن نقول

إن تراثنا كان خاليًا من المنهج الاستقرائي، بل هو مبني على الجمع بين المنهجين الاستنباطي والاستقرائي، حيث كانوا يتتبعون ويضمون الشبيه إلى شبيهه، والنظير إلى نظيره، وهكذا.

ثم إن الممارس لعلم الأصول وقواعده تحدث له هذه العمليات أيضًا، فعندما نمارس التعامل العلمي مع الكتاب والسُّنة والاجتهاد والفقه ثلاثين سنة مثلاً نجد فعلاً أن الأمر للوجوب إن لم تصرفه قرينة تدل على غير ذلك، وأن النهي للتحريم إن لم تصرفه قرينة تدل على غير ذلك،.. فيطمئن قلب الدارس الممارس دون القيام بأبحاث استقصائية أو طلب إبراز رحلات التفكر من خلال الثلاثين سنة. فإذا انضم إلى هذا الباحث الخبير طائفة كبيرة من البشر لم يلتقِ بهم، وكلهم - من الممارسة - تأكدت لهم هذه الحقيقة، ثم ينضم إليهم عدد كبير عبر التاريخ.. فباجتماع هذه القرائن، يصل إلى اليقين والجزم.

يزيد ذلك تأكيدًا أن الذي يطالب بهذه الاستقراءات مدونة ويشكك في القواعد هو غالبًا من خارج الجماعة العلمية، تمامًا مثل المستشرق الذي يبحث في هذه الأمور وهو لا يعرفها جيدًا. ولكننا نحن نعرفها عبر القرون وعبر الممارسة المعيشية، ونشعر أن القيام بمثل هذه الجداول قد يكون في رأينا إهدارًا للوقت.

لكن لو أن هذا الاستقراء تم من باب تحلة القسم والمثال الذي يوضح الحال ويريح البال فيتم على قاعدة واحدة فقط فلا بأس؛ لأن هذه القواعد تصل إلى ثلاثمائة قاعدة وإن اختلفت في الصياغات ونحن لسنا بحاجة إلى تتبع القواعد الثلاثمائة، اللهم إلا كنوع من أنواع التوثيق، ويكون العلم هنا علمًا توثيقيًّا وليس علمًا يستفاد به في شيء من التطوير للعلم؛ أي كأنه علم في تاريخ القاعدة أو القواعد.

وعلى كلٍّ، فإن خدمة قاعدة واحدة فقط بله سائر القواعد يساعد في تحقيق فهم منتظم ودقيق للنصوص، ويساعد على بلوغ الاجتهاد بوضوح ويسر،

ويمكّن من تدريس علم الأصول التطبيقي، ويفتح أمام العلماء المزيد من الجديد.

* الخدمة الثانية للقواعد:

وهناك خدمة أخرى تتمثل في الاستفادة من الدراسات اللغوية الحديثة خاصة في علم (السيمانتيك) وما يشتمل عليه من تحليل للكلمات ومضمونها ومردودها، وعلاقة ذلك بالحقيقة والمجاز، ودرجات هذا المجاز، وما يمكن أن يؤديه ذلك الدرس من تيسير تحصيل علم الأصول من جهة وإلى فتح أبواب الفهم للمصادر الشرعية (من قرآن وسُنَّة) يتيح توصيفًا للواقع وإيقاع الحكم عليه بطريقة أدق بكثير مما هي عليه الآن. ولا يخفي ما في هذا من دقة الحِفاظ على مناهج السلف الصالح وعدم الوقوف في نفس الوقت عند المسائل المثارة عندهم. وقد ضربنا لذلك مثالاً قريبًا، ويمكن أن نطبق على المسائل الفقهية لنتبين أهمية هذا الأمر.

فإذا وجدنا حديثًا نبويًا يقول: "ولا تبع ما ليس عندك"[٢٤] فإن كلمة (عند) تعني لغةً ظرف زمان، وظرف مكان، وتعني المِلك وتعني الحكم. فإذا قلتَ: جئتك عند الفجر فهي للزمان، أو عند الحديقة فللمكان، أو عندي مصحف فلِلملك، أو هذا عند أحمد أو الشافعي أي في حكمه. فإذا عدنا إلى الحديث الشريف وجعلنا الكاف في (عندك) موجَّهة إلى التاجر الفرد الذي تحكم تجاراتِه قواعدُ السوق البسيطة فإن (عند) هنا تكون ظرف مكان كما فهمها الفقهاء الأقدمون، أما إذا حكم السوق أعرافٌ أخرى لاختلاف طبائع الاتصال وطبائع أحجام الأعمال وقواعد الشخصية المعنوية وغير ذلك فلابد أن نفسر (عندك) بمعنى: في حكمك وتحت سيطرتك، وتخرج من ظرفية المكان وتبقى ظرفية المكان معمولاً بها إذا رجعت الكاف للتاجر الأول.. وهذا بحث كبير تضيق هذه الصفحات بالمزيد من عرضه.

(ج) **أما مسائل الأصول:** فلا بأس بإعادة هيكلة درسها، وإعادة فهرسة منظومتها لاستكشاف جديد أو تسهيل

قديم كما هو وارد في افتراضات بعض المشاركين في الساحة التجديدية التي تعرضنا لها. وفي هذا المقام فإن من المقترحات:

* الالتفات إلى مصطلحات وتقسيمات الشيعة والاستفادة منها في العرض والتحليل. وهذا على سبيل المنهج لا المسائل التي نختلف معهم فيها.

* أن يصفي علم الأصول من المسائل التي ليست منه، وتصفى كل مسألة من الأقوال التي ليست لها حجة ولا برهان قوي، والخلافات التي ظهر أنها لفظية لا يترتب عليها أثر. ولقد بُذل في ذلك جهد مشكور يحتاج إلى تجميع واستقراء على مساحة مشتركة تكون نواة لتكوين المجتهد أو بناء عقلية المجتهد، حينئذٍ فإن أي جديد سيكون تحت مظلة منضبطة جادة صادرة عن وعي وفهم لا عن هروب أو عجز عن فهم التراث وما فيه.

* ثم يأتي بعد ذلك - في نظري- درس لذلك كله حتى نستخرج مناهج ذلك العلم ونرى إمكانية استفادة العلوم الاجتماعية بمناهجها منها، ومدى إمكانية استفادة معالجة القواعد والمسائل من مناهج العلوم الاجتماعية[٢٥].

فالواقع قد تغير، والفتوى مبناها على إدراك النص وإدراك الواقع والوصل بينهما، ولذا يجب أن يتضمن علم الأصول -وهو علم يتكلم عن المجتهد- أداة فهم الواقع الجديد، تلك ضرورة علمية وعملية قصوى، وهذا ليس موجودًا في أصول الفقه الموروث و الذي كان يتعامل مع واقع ثابت. في الغرب عندما تغير الواقع وتغير البرنامج اليومي نشأت مجموعة العلوم الاجتماعية والإنسانية باعتبارها أداة لإدراك الواقع، لكنها نشأت من نموذج معرفي مختلف عن النموذج المعرفي الإسلامي؛ ومن هنا أردنا أن نبني نموذجًا معرفيًا إسلاميًا يوجه العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويعالج مسائلها ومواضيعها، ثم يستفيد الأصولي من هذه العلوم الاجتماعية المنبثقة من النموذج المعرفي الإسلامي، باعتبارها

أداة في يده وشرطًا من شروطه لإدراك الواقع.

فأصول الفقه الآن قاصر على استنباط الحكم من النص، وهو أداة جيدة في ذلك، ولكن ليس له أداة لإدراك الواقع، وليس لديه أداة للوصل بين الحكم الذي توصل إليه وكيفية تنفيذه في الواقع المعيش. فهاتان النقطتان تحتاجان إلى أدوات (tools)، وهذه الأدوات هي عبارة عن مسائل العلوم الاجتماعية والإنسانية التي لا يمكن أن نأخذها على علاَّتها لأنها منبثقة من نموذج معرفي آخر غير النموذج المعرفي الذي نؤمن به.

ولكن هناك بعض المسائل تحتاج إلى عمل أكبر؛ لأنه مع اختلاف النموذج المعرفي سيكون هناك اختيار وانتقاء، وهذا لابد ألا يكون متعصبًا وألا يكون فيه تحيز غير منهجي. وأيضًا التفاصيل لابد أن ترتبط بالنموذج المعرفي الجديد، وها هنا مجال مزالقه أكثر من المزالق المنهاجية العادية.

وقد يتساءل البعض: أليس للأصولي قوالب جاهزة لإدراك الواقع أو تساعده في إدراك الوقائع بكليات وجزئيات؛ كأن يدرك منها المعتبر في النص والمؤثر في الأحكام؟ وألا يمكنه استعمال نظرية الحكم العامة وما يرتبط بها من مفاهيم الشرط والمانع والسبب والعلة .. إلى آخر هذه التركيبة ليدرك بها الواقع بل يمكن أيضًا أن يستفيد منها الباحث الاجتماعي؟

وهذا يجاب عنه من وجهين: أولهما- أن ذلك صحيح في حالة إدراك "الواقعة" الجزئية المفردة لا عموم الأحوال والأوضاع وسمات العصر، وثانيهما- أنه حتى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي كان ذلك متصورًا وممكنًا، ولكن الواقع أصبح بثورات الاتصالات والمواصلات وما أحدثته التقنيات الحديثة أشد تعقدًا وتجاوز هذه الحالة بمراحل بعيدة بحيث لم يعد هذا المطالب به ممكنًا، وأصبحت دراسة الفقيه لأي واقعة منعزلة عن البيئة العامة المحيطة بدرجاتها المختلفة القريبة والبعيدة؛ الوطنية والإقليمية والعالمية

يجعله يختلف في حكمه تمامًا.

ولذا أصبح الأمر مستحيلاً من وجهة نظري؛ لأن الدنيا تغيرت وما زالت تتغير تغيرًا شديدًا لم يعد معه هذا النوع من أنواع التمنيات مقبولاً، خاصة إذا كان يخفي وراءه تكاسلا عن القيام بواجب الوقت؛ بمعنى أن نكون مصرين على عدم فهم الواقع الحي حتى يكون ذلك أخف على عقولنا ونفوسنا، فنمسك بالحادثة ونقرأها ونفهمها بعيدًا عن دوائرها المختلفة المحيطة بها، إننا حينئذ نرتكب خطئًا كبيرًا حين نعطي هذه الحادثة حكمًا يخالف المصالح والمآلات والمقاصد الشرعية دون أن نشعر، وذلك بالغفلة عن دوائرها المؤثرة فيها.

إبراز المداخل الأصولية المهمة: فقه المقاصد نموذجًا:

نسمع اليوم ونقرأ كثيرًا عن فقه مقاصد وفقه أولويات وفقه موازنات وفقه ضرورات[٢٦].. إلى آخر ما انتشر من عناوين تجري الدعوة إلى حسن الاستفادة منها في أصول الفقه، والكثير منها أجزاء من الأصول لكن الذي ينبغي اليوم هو إبرازها لمسيس الحاجة إلى ذلك لا سيما فيما يتعلق بالإفتاء. ونضرب على ذلك مثلا بالمقاصد.

المقاصد ذكرت مع المناسبة في باب القياس، ذكرها الغزالي لأنها نتجت من منهج اتخذه المسلمون يسمى بالأسئلة الممتدة:

* نسأل الفقيه عن حكم المسكِر، ما حكمه؟

* يقول: إنه حرام.

* لماذا هو حرام؟

* لأنه يُذهب العقل.

* لماذا كان إذهاب العقل حرامًا؟ فالإنسان ينام ويذهب عقله، فما الذي يمنع أن يذهب عقله بعض الوقت؟

* فيقول إن العقل مناط التكليف، وإن الإنسان أُمر بهذا التكليف من أجل العبادة والعمارة وتزكية النفس؛ وأنه بغياب عقله - بصورة غير طبيعية أي بصورة افتعالية - بشرب مسكر، فإنه يخرج من نطاق المخاطبة التي تأمر بالعبادة والعمارة والتزكية والتي هي

مراد الله من خلقه. فيحرم ذلك، ويكون تعليل هذا التحريم أن "من مقاصد الشرع حفظ العقل". فأصبح "حفظ العقل" إجابة عن سؤال من الأسئلة الممتدة.

وإذا سألت عن السبب النهائي لحرمة القتل ستجد الجواب: أن "من مقاصد هذا الشرع حفظ النفس"، وإذا سألت عن حرمة الارتداد تجد أن المقصد هو "حفظ الدين"، وإذا سألت عن حرمة السرقة تجد "حفظ المال"، أو مثلاً تعذيب الآخرين أو انتهاك حرماتهم تجد من أعلى مقاصد الإسلام "حفظ العرض" و"حفظ كرامة الإنسان". فتكونت بذلك منظومة المقاصد الشرعية، وأشير إليها عند المناسب، أي إن هذا هو المناسب للحكم، فإن الأحكام مردها إلى هذه الخمسة بالاستقراء.

وهذه الخمسة في مفهومها ينبغي تمييزها عما يسمى بالقيم العليا من مثل: الرحمة والحرية والعدالة والمساواة، وما شابه.. فهذه القيم تسري في تلك الخمسة سريان الماء في الورد، وليست هي مقاصد في حد ذاتها، بل هي روح للمقاصد وللوسائل وتشتمل على أحكام كلية وتؤثر في فهم واستنباط الأحكام الجزئية.

المقاصد الشرعية بهذا المعنى – وكذلك القيم العليا- شكلت سقفًا معرفيًا لهذا الدين وعلومه وحضارته وذلك بالإضافة إلى غيرها من العناصر: كصريح النص والإجماع والرؤية الكلية ومصالح الخلق واللغة العربية بدلالات ألفاظها. وهذه الأشياء هي التي تكون السقف الذي لا يجوز للمفتي أن يتعداه، فيجب عليه قبل إصداره فتوى أن يراجعها على هذه العناصر: هل تخالف نصًا شرعيًا؟ هل ستكر على مقصد بالبطلان؟ هل ستضيّع مصالح الناس؟ هل هي تخالف الإجماع؛ حتى لو كانت في ظنه أو وهمه أنها مستندة إلى نص وإلى فهمه لنص؟ هل هي تخالف اللغة العربية بحيث إنها تقضي على دلالات ألفاظها أو تجعلها بلا خصائص؟ فإذا كان جواب كل ذلك: لا، فإنه يصدر

الفتوى.

وهذا التجديد ليس بدعًا من الأمر؛ ففي تراثنا جهود ومحاولات سامقة على هذه الشاكلة من مثل ما قام به الإسنوي مثلاً عندما ألف كتاب "التمهيد في تخريج الأصول على الفروع"[(٢٧)]، حيث نستفيد منه التطبيق العملي للقواعد الأصولية على الفروع الفقهية، وهذا أمر نجده بصورة عكسية في كتب السادة الحنفية، فالمنشود هو أن نثري هذا الجانب حتى لا تكون هذه القواعد قواعد مجردة وقواعد نظرية، بل تكون مرتبطة بتطبيقاتها العملية وأمثلتها. أيضًا ألف الأصوليون في الفروق والأشباه والنظائر وقواعدها. فكل هذه الإفادات والإضافات إذا دمجت في الأصول -على سبيل التمثيل والتطبيق- لكان العلم أقرب إلى الطالب الحديث، وأمكن في فهمه للمسائل.

التجديد بالأصول:

وإذا كنا قد تعرضنا للتجديد في الأصول عبر ما سبق من الدراسة، فهذا مقام المقابل وهو التجديد بالأصول. فالتجديد بالأصول يعني أن يكون المثلث الأصولي: (المصادر، وطرق البحث، وشروط الباحث) أساسًا يستفيد منه الباحث الاجتماعي والإنساني.

وعلى هذا الصعيد كانت لنا أكثر من تجربة مع طلاب من جامعة القاهرة وآخرين من الجامعة الأمريكية وغيرهما من تخصصات اجتماعية وإنسانية متعددة، فدرسنا معهم كيفية التفكير المنهجي باستعمال أصول الفقه ومنهاجها العام ونظرياتها وجربنا ذلك على ظواهر وقضايا واقعية، فصاروا يطرحون على علومهم وأساتذتهم أسئلة الأصولي: أين المصدر؟ وهذا المصدر معتمد أم لا؟ وكيف نعتمد المصدر؟ وكيف نفهم المصدر؟ وما هي أسس هذا الفهم؟ ولماذا نفهم هذا الفهم؟ وهل يجوز لنا أن نفهم فهمًا آخر أم لا؟ ثم من الذي يفهم؟ وما هي شروطه؟ وما هي العلوم المساعدة لهذا الفهم؟...

إلى آخره، فكانت لها نتائج مهمة أغلبها تمثل في محاولات أو مطالب للاستفادة المتبادلة بين الأصول ومناهج هذه العلوم.

ولقد عرفنا من هذه التجربة أنه من المفيد أن نمارس هذا العلم في الساحة المنهجية للعلوم الجديدة، بحيث يفيد بمنهجيته وليس بأفراد مسائله. بل إننا يمكن أن نوسع الدعوى فنقول: إننا لو أخذنا مسائل هذا العلم أيضًا بالإضافة إلى منهجيته، واعتبرنا – مثلاً– أن العبارة اللغوية لها دلالة، وأن هذه الدلالة لها درجات وتتعلق بالصياغات وبالسياق والسباق واللحاق، وأنه لابد أن نراعي الإطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الصياغة وفي الفهم.. الخ، لأثر ذلك كثيرًا وأفاد في مجالات مثل دراسة القانون والاقتصاد والسياسة وعلم النفس.. وهكذا.

إذن نحن ندعو للاستفادة المتبادلة: أن يفيد علم الأصول من المناهج الجديدة، وأن تفيد العلوم الاجتماعية والإنسانية من منهج أصول الفقه نفسه باعتباره منهجًا يبحث عن مصادر البحث، وطرقه، وشروط الباحث بهذه العقلية التي تبحث عن الحجية، والتوثيق، والفهم مع مراعاة الظني والقطعي ومرتبة كل منهما، وكذلك المقاصد والمآلات والتعارض والترجيح وقضايا الإلحاق، وكيف يستفاد من كل ذلك في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهو أمر سينتج عنه تطوير ذلك العلم حين يكون قابلاً للهجرة إلى عقول علماء تلك العلوم.

وهذا يردنا إلى **قضية توليد العلوم** باعتبارها جزءًا لا ينفصل عما نحن فيه:

فحضارة المسلمين قامت على العلم، ووضع المسلمون الأوائل علوما خادمة لمحور حضارتهم وهو النص الشريف، التزموا بهذا المحور وخدموه وانطلقوا منه وجعلوه معيارًا للقبول والرد والتقويم، وأخذ المسلمون يخترعون العلوم اختراعًا، وينقلون منها عن الأمم السابقة ما يمكّنهم من فهم الحقيقة، وإدراك الواقع ونفس الأمر، ويصنفونها ويبلغونها لمن بعدهم. ورأينا عصر

الترجمة في عهد المأمون، فكان جابر بن حيان والرازي والخليل بن أحمد والبيروني، وكان مثلاً الحسن بن الهيثم في (المناظر) والخوارزمي في كتابه (مفتاح العلوم) الذي يرسم لنا الذهنية العلمية في التاريخ الإسلامي، وهو يرصد ذلك التنوع من ناحية، والتفاعل من ناحية أخرى، وهما الصفتان المجمع عليهما لكل من اطلع على التراث الإسلامي ونتاجه الفكري.

إن توليد العلوم والذي توقف في القرن الرابع الهجري، وتوليد الحضارة منها على مقتضيات العصر الذي نعيشه هذا الأصل في تجديد الخطاب الديني بعيدا عن الجهالة وعن الأماني وعن الآمال التي قد تخطر ببالنا مع كسل مريع عن تحصيل العلم.

خلاصة اقتراحنا في تجديد أصول الفقه:

ويمكن أن نضع أسس الاقتراح في صورة محددة في النقاط التالية :

أولاً- التجديد في الشكل وذلك بما يلي :

١) حذف المسائل المنطقية والكلامية التي حشرت في عرض علم الأصول وليست منه، إلا أنها عارية مردودة لتلك العلوم، ذكرت استطراداً، أو تمهيدا لاختيار رأي أو تهيئته للبناء عليها، أو كانت تجيب على سؤال ممتد يخرج بنا عن حرارة علم الأصول إلى علم آخر.

٢) عرض المسائل بتقرير التعريفات بدقة؛ حيث إن التعريفات تجمع أحكام العلم، وتدخل حقائق مسائله، وتخرج ما يلتبس منها، وتبين الواقع المراد نقله إلى ذهن السامع، ثم شرحها شرحا وافيا، تجعل التعريف معياراً صحيحا للفهم، وتنقل الصورة الصحيحة له للقارئ أو المتعلم، وبيان محترزات التعريف، ثم بيان اختلاف الناس واتفاقهم فيها؛ لأن كل مدرسة قد راعت في تعريفاتها رأيها في الشيء المعرف، ويمكن هنا بيان التطور الدلالي للتعريف إذا كان المقصود واحداً

والزيادة في التعريف أو تغيره ناتج من تجويده وتقليل الاعتراضات عليه، ثم دليل كل منهم (ومناقشته في بعض الكتب الأعلى وترجيح رأي راجح) بصورة خالية من التعقيد اللفظي، وبصورة تمكن من الفهم والمناقشة أثناء الدرس، وتمكن من الاطلاع على حقيقة ذلك الاختلاف وتربي ملكة الاختيار عن فهم عميق.

٣) الاهتمام بضرب الأمثلة والفروع على كل مسألة تدريبا للطالب والقارئ، وزيادة هذه الأمثلة إلى حد تستقر معه المسألة في الذهن، وترشد إلى المشترك بين هذه الصور لدى طالب العلم، وتبين الجوامع المؤثرة والفوارق غير المؤثرة في هذا الشأن، ويمكن أيضا إضافة المناقشات حول ما توهمه بعضهم أنه يصلح لأن يكون مثالا لذلك وهو ليس كذلك لفارق مؤثر لم يلتفت إليه، وكتب الأشباه والنظائر مليئة بذلك وكتب الفروق وتخريج الفروع على الأصول، وهو معين يضاف إلى ما كتب في الأصول ويزيده جلاءً ويزيد القارئ دُربة على إنشاء ملكة الفهم والقدرة على التمييز والاستنباط.

٤) إعادة ترتيب عرض المادة بحالها بناء على مراحل تفكير المجتهد والذي يمكن تسميته بنظريات الأصول السبعة وهي الأسئلة التي وردت في ذهن المجتهد إلى أن وضع علم الأصول وهي:

* ما الحجة التي يمكن الاعتماد عليها لأخذ الأحكام الشرعية منها بناء على إيماننا بالله ورسوله ؟ والإجابة تشمل الكلام على مصدري التشريع : القرآن والسنة، ويتم عرض مباحث الأصول المتعلقة بتعريف القرآن، وحجيته، وأقسامه، والسنة وتعريفها وأقسامها ...الخ.

* ويأتي السؤال الثاني وهو كيف نوثق القرآن والسنة ؟ ويعرض فيه ما في أصول الفقه من قضايا الرواية.

* ويأتي السؤال الثالث وهو : كيف نفهم المنقول ؟ ويعرض فيه قضايا دلالات الألفاظ ومراتبها والمفهوم والمنطوق والحقيقة والمجاز والمجمل

والمبين والأمر والنهي والناسخ والمنسوخ ...الخ.

* ويأتي السؤال الرابع : وهو كيف نعالج مسالة القطعية والظنية في الرواية أو الفهم وتأتي مسألة الإجماع وحجيته ونقله و....الخ.

* ويأتي السؤال الخامس : كيف نلحق الفروع المستحدثة بالمسائل التي فيها نص ويأتي باب القياس بحاله.

* ويأتي السؤال السادس : عن كيفية حل التعارض والترجيح فنذكر فيه آليات ما ذكر في الأصول بهذا الشأن.

* ويأتي السؤال السابع : عن شروط المجتهد، وكيف يقوم بعملية الاجتهاد، وكيف يقوم بعملية الإفتاء؟ وهنا نعرض تلك الشروط مع بيان المقاصد الشرعية، وضوابط الاجتهاد، ونخلص منها إلى وجوب إدراك الواقع لأجل تمام عملية الإفتاء، ويمكن هنا أن نعرض للأدلة المختلف فيها باعتبارها استدلالاً يقوم به المجتهد وتساعده على اجتهاده.

* ونرى أن هذا العرض الذي قد يخالف ما درج عليه المصنفون يبين للطلاب والقارئين تسلسل مسائل أصول الفقه باعتباره مفتاحا لفهم النص بعد توثيقه وقيام حجيته[(٢٨)].

٥) عمل مقدمة تشتمل على تاريخ العلم، والألفاظ والمصطلحات التي استعملت فيه، وطرق الكتاب فيه ومسائل الحكم الشرعي مع الاهتمام بالمبادئ العشرة وبعض الأسس التي أخليت من العلم كمسائل المنطق والكلام واللغة، وكل ذلك بصورة مستقلة عن الكتاب الأساسي لعلم أصول الفقه يكون كالمقدمة التي تتكلم عن العلم، وليس في العلم.

٦) إلحاق قائمة تشتمل على : التعريفات، القواعد الأصولية، الاصطلاحات ذات الصلة، ويجب هنا إدراك أن تجديد أصول الفقه قد يحتاج إلى إنشاء علوم أخرى تساعد على تطويره، وتزيد من الاستفادة منه، وفكرة توليد العلوم تعد في هذا المضمار جزء لا يتجزأ من فكرة تطوير العلم؛

لأن هذه العلوم المولدة ستكون هي الخلفية الفكرية لذلك العلم من ناحية، وتمثل أيضا امتدادا طبيعيا له، وفي نفس الوقت تقينا من جمود العلم بعد فترة وجيزة من مجهود تجديد بناءه على أنه معتمد على منهج واحد؛ حيث يرى بعضهم ومنهم (فوير آبند) أن الالتزام بمنهج واحد يؤدي إلى جمود العلم، ودعا إلى عدم الالتزام بمنهج أصلا، ولا يخفى ما في رأيه من تطرف يتناسب مع النسبية المطلقة التي تدعو إليها النماذج المعرفية الغربية، إلا أن ضمانة عدم الجمود قد نحصلها من توليد العلوم التي تمثل البيئة المحيطة الأبعد لعلم أصول الفقه.

ثانيًا- التجديد في المضمون؛ وذلك بما يلي:

١) إضافة أداة لإدراك الواقع تبين أن الواقع بعوالمه الخمسة : عالم الأشياء، عالم الأشخاص، عالم الأحداث، عالم الأفكار، عالم النظم يجب أن يدرس، وأن لكل عالم منهجاً في التعامل معه : كالمناهج التجريبية والمناهج الاستقرائية، والمناهج الوصفية ...الخ. وأن مجموعة العلوم الاجتماعية والإنسانية قد قامت في عصرنا بمثل هذا التعامل مع الواقع المعيش، ولكنها قد انبثقت من نموذج معرفي غربي، وأنه يجب بناء علوم اجتماعية وإنسانية من نموذج معرفي إسلامي تكون أداة إجمالية بيد الأصولي لفهم الواقع، وفي هذا الصدد يجب أن نردك معنى النموذج المعرفي بالتفصيل؛ حيث سيساعد على تكوين المجتهد القادر على التفاعل مع العصر.

يبدو أننا في حاجة لصياغة النموذج المعرفي الذي يُكوّن عقل المسلم بناء على عقيدته ورؤيته الكلية للإنسان والكون والحياة وما قبل ذلك وما بعده، ذلك النموذج الذي يمثل الإطار المرجعي والمعيار المعتمد في عقل المسلم ونفسيته وهو المكون الأساسي لشخصية المسلم والضابط لفكره.

نريد أن نعيد صياغة ذلك النموذج حتى نجيب به على الأسئلة الكلية الكبرى في حياة الإنسان، ورؤيته لنفسه

ولما حوله، وحتى نواجه به متطلبات العصر، وحتى يفهمنا الآخرون على أقل تقدير، إذا لم ينبهروا بهذا النموذج ويسعوا إلى اعتناقه والإيمان به وتبنيه. والنموذج المعرفي هذا نراه موجودا في وجداننا، ومصادر بنائه في عقائدنا وأحكامنا، ولكن إعادة الصياغة ستمكننا من تفعيله وجعله أساسًا للحياة.

٢) إضافة أداة تبين كيف نربط بين فقه النصّ وفقه الواقع، وكيف نؤسس العلاقة بينهما على منهاج واضح ومحدّد؛ وهو تأسيس جديد يجب أن ينشأ ثم ينمو بكثرة الدرس والمناقشة كشأن العلوم الجديدة، وهو ما قد نرى مثاله فيما كتب حول فقه الأولويات وفقه الضرورة، وفقه الأقليات ...الخ. ويتعلق هذا أيضا بفكرة واجب الوقت التي يجب إدراكها باعتبارها جزءًا آخر من عملية التجديد.

٣) إن الفقه الموروث متعلق في صورته المدرسية بلغة الأفراد، أما فقه الأمة فقد كُتب فيه على مستويات كثيرة مثل الأحكام السلطانية، والسياسة الشرعية، والعلاقات الدولية في السير وغير ذلك، ولابد من الاهتمام بإبراز مفهوم الأمة والجماعة في أداة الاستنباط والنص عليها موضوع من منطلق مفهوم الأمة عند المسلمين.

١- إن من مقتضيات مفهوم الأمة في الإسلام ترتيب الأولويات، ومنهج التعامل مع الحياة الدنيا، وتحديد العلاقة مع الآخرين، ووضع برنامج عملي لعمارة الأرض، وعلى ذلك فإن إدراك مفهوم الأمة أمر أساسي إذا كان يمثل المنطلق لهذه القضايا وغيرها، وتفعيل ذلك الإدراك أمر أكثر أهمية من الإدراك المشار إليه.

٢- فلابد علينا أن نتكلم بتوسع -وتحديد أيضا- عن مفهوم الأمة، ففي نظر المسلمين، الأمة ممتدة عبر الزمان فيما يمكن أن نسميه بالدين الإلهي، فالأمة تبدأ من آدم، وتشمل كل الرسل والأنبياء في موكبهم المقدس عبر التاريخ، والأمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم ممتدة عبر الزمان والمكان، وفي

جميع الأحوال ولدى جميع الأشخاص، وهذا أمر غاية في الأهمية إذا اعتبرناه تأسيساً لما ندعو إليه من معاصرة وإصلاح وتجديد، فالمسلمون لا يعرفون الرابطة القومية أساسا للاجتماع البشري، وإن كانوا لا ينكرونها في سياقها، ولا يعترفون بالرابطة الوطنية إذا أدت إلى الشوفونية المتعصبة، وإن كانوا يعتبرون حب الوطن من الإيمان.

ثالثًا– وهناك مجموعة من المحددات التي يجب الاهتمام بها :

* أول هذه المحددات: هي تحويل الإجماع والاجتهاد والشورى إلى مؤسسات أو المأسسة إن صح هذا الاشتقاق. وفكرة المؤسسات واردة منذ القديم، فقد أنشئ بيت مال الزكاة والمسجد للصلاة والمحتسب للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،ولكن الإجماع والاجتهاد والشورى لم تتحول إلى مؤسسات فافتقدنا بذلك في تاريخنا الطويل مؤسستان هامتان تمثلان السلطة السياسية والسلطة العلمية، وإن كانت هناك إرهاصات في عصر الرسالة والخلافة الراشدة.

* مسألة أخرى من مسائل التجديد في أصول الفقه تتمثل في اللجوء عند القياس إلى الحكمة من حكم الأصل لتطبيقه في الفرع إذا لم تحقق العلة الحكمة المقصودة، إذ من المعلوم أن العلة هي مجرد وسيلة منضبطة لإجراء عملية القياس وتحقيق مقصد الشارع من حكم الأصل في الفرع، وقد ذهب إلى جواز ذلك بعض الأصوليين ومنهم الرازي في المحصول. (الجزء الثاني القسم الثاني ص٣٨٩ ــ ٤٠٠). وهذه المسألة لم تكن ظاهرة الفائدة في البداية حيث كانت ظروف الحياة قريبة من ظروف عصر الرسالة بحيث يسهل وجود نص تقاس عليه الوقائع الجديدة، ولكن مع تطور الحياة وجدت وقائع بعيدة كل البعد عن الاشتراك في علة حكم الأصل، ومن هنا بدأ التفكير في صورة جديدة من القياس أطلق عليها أصحابها القياس الكلي، القياس المصلحي، القياس المرسل، القياس الواسع، القياس الإجمالي، قياس المصالح

المرسلة إلى غير هذه الأسماء التي يجمعها جميعاً محاولة التحرر من الشروط التقليدية للقياس خاصة موضوع العلة وأن يستعاض عنها بالحكمة، ولكن دائماً مع البقاء في إطار نقل حكم الأصل الجزئي إلى الفرع الجزئي.

* مسألة ثالثة تتمثل في تطوير مباحث مقاصد الشريعة، فمنذ كتاب الموافقات للشاطبي الذي يعتبر قفزة في تاريخ المقاصد كتب في نفس الموضوع كل من الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي في منتصف هذا القرن، ثم تجدد الاهتمام فصدرت خلال السنوات العشر الأخيرة عدة كتب وبحوث وما زال الاهتمام متواصلاً وهذا يشتمل على :

١) التفرقة بين مقاصد الخلق ومقاصد الشريعة ونتائج هذه التفرقة.

٢) محاولة صياغة مقاصد الشريعة العالية.

٣) اشتمال المقاصد على مجموع رتب الضروري والحاجي والتحسيني وتعلق هذه الرتب بالوسائل وليس بالمقاصد.

٤) افتقاد الدراسات القانونية لمباحث المقاصد وافتقاد الدراسات الشرعية لمباحث وظيفة القانون في تنظيم المجتمع ومدى تدخل الدولة في حريات الأفراد.

٥) محاولة تطوير الكتابة في المقاصد الخاصة المتعلقة بأقسام الشريعة أو بالعلوم الحديثة.

٦) محاولة تحديد دور العقل في تحديد المقاصد.

٧) تطوير فكرة حصر الكليات في خمس وإضافة المقاصد الاجتماعية.

٨) بحث ترتيب المقاصد الكلية فيما بينها وإشكاليات هذا الترتيب.

٩) محاولة البحث عن معيار اعتبار حكم معين أو وسيلة معينة من مرتبة الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، وملاحظات تطبيقية.

١٠) أن المراتب خمس لا ثلاث، إضافة ما دون الضروري وما وراء التحسيني وآثار ذلك.

١١) نسبية تحديد الوسائل

وتسكينها في المراتب بحسب الزمان والمكان والأشخاص والأحوال، وأمثلة تطبيقية.

١٢) إزالة اللبس الخاص بالنسل والنسب والعرض، ووضع كل منها في موضعه المناسب.

١٣) تحديد المقاصد في إطار أربع مجالات تختص الكليات الخمس بمجال الفرد، وإضافة مقاصد لكل من الأسرة والأمة والإنسانية.

الهوامش

١ - عبد الله بن عمر البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت .

٢ - مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦م، ط٣.

٣ - راجع عرضًا لذلك في: جميلة بو خاتم؛ التجديد في أصول الفقه: دراسة نقدية، رسالة دكتوراه، قسنطينة: جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، قسم الفقه وأصوله، ٢٠٠٦م، ص ص ٣٩-٤٥.

٤ - رفاعة رافع الطهطاوي، القول السديد في الاجتهاد والتقليد، القاهرة: مطبعة وادي النيل، ١٢٨٤هـ، ط١.

٥ - محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، القاهرة: دار الفكر، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م، ط٨ .

٦ -انظر: محمد عبد اللطيف الفرفور، الوجيز في أصول استنباط الأحكام الشرعية، بغداد: دار الإمام الأوزاعي، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ص ٦-٨. وقريب منه مع اختلاف ضئيل: عمر مختار القاضي: إحياء الاجتهاد في الثقافة الإسلامية، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص ٣٤٣.

٧ – عبد الله بن الصديق الغماري، سبيل التوفيق في ترجمة ابن الصديق، القاهرة: الدار البيضاء للطباعة، ١٩٩٠م. وانظر له أيضًا: ذوق الحلاوة في امتناع نسخ التلاوة، القاهرة: دار الأنصار، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

٨ – أحمد حمد، الإجماع بين النظرية والتطبيق، الكويت: دار القلم، ١٤٠٣هـ/١٩٨٢، ص١٢.

٩– عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، القاهرة: المعهد العالمي لفكر الإسلامي، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص ص ٢٤٥-٢٤٦.

١٠ – عبد الجليل عيسى، اجتهاد الرسول (صلى الله عليه وسلم)، القاهرة: مطابع الأهرام التجارية، ١٩٧٩م.

١١– محمد الغزالي، السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث.

١٢ – عبد المنعم النمر، السنة والتشريع.

١٣ – يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٨٩م. وصدرت منه طبعة مزيدة ومنقحة عن دار الشروق بعنوان: كيف نتعامل مع السنة النبوية، عام ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.

١٤ – راجع: مجلة المسلم المعاصر في عددها الافتتاحي، (شوال ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)، ص ص٢٩ –٥٠.

١٥ – راجع: جمال الدين عطية،"كلمة التحرير"، المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي، (شوال ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)، وله: تجديد الفكر الاجتهادي، المسلم المعاصر، العدد ٩٦، (ربيع الأول ١٤٢١هـ/يونيه ٢٠٠٠م). وانظر له: النظرية العامة للشريعة الإسلامية، القاهرة: مطبعة المدينة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٨م. وانظر له: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دمشق: دار الفكر، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م. و: علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية، ندوة كلية الشريعة والدراسات: قطر ١٧ نوفمبر ١٩٨٨م.

١٦ – راجع للدكتور طه: أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة (القاهرة: المعهد العالمي

للفكر الإسلامي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. وندوة استراسبورج.

١٧ – من أهم الكتابات في ذلك تلك التي كتبها محمد باقر الصدر، انظر له: المعالم الجديدة للأصول، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م. وله: الأسس المنطقية للاستقراء، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

١٨ – انظر على سبيل المثال: حسن حنفي، التراث والتجديد، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٧م؛ حيث حاول تطبيق ما يعرف بالأسلوب الفينومينولوجي لتحليل المادة الأصولية وتفسيرها باعتبار المنهج الأصولي بل التشريعي الإسلامي منهجًا شعوريًّا بحتًا. نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥م. أبو القاسم حاج حمد، بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٦م. محمد شحرور، القرآن والكتاب: قراءة معاصرة، القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٢م.

١٩ – راجع دراستنا: تجديد علم أصول الفقه؛ في: قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

٢٠ – انظر: جيزيلا ويب (تحرير): دعونا نتكلم، مفكرات أمريكيات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغيِّر، ترجمة: د. إبراهيم يحي الشهابي، مراجعة: د. نعمت حافظ برزنجي، دمشق، دار الفكر، ط١، صفر ١٤٢٣هـ/ أبريل ٢٠٠٢م.

٢١ – سنستعمل كلمة الكونسيبت المنحوتة أحيانا للتمييز بين دلالتي كلمة المفهوم القديمة والحديثة.

٢٢ – ومن هنا سموه "المنطق" لأن الـ Logic كانت يمكن أن تترجم بالحكمة أو التفكير، ولكنهم اختاروا "النطق" للإشارة إلى أن التفكير واللغة وجهان لعملة واحدة.

٢٣ – راجع المجادلة التي وقعت بين أبي سعيد السيرافي و..... عند أبي الحيان التوحيدي في المقابسات، حيث يثبت فيها أن اللغة العربية تحفظ الفكر من الخطأ.

٢٤– أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه عن حكيم بن حزام رضي الله عنه مرفوعًا. انظر (بذل المجهود ١٥٠/ ١٧٨ سنن النسائي ٧/ ٢٥٤ سنن ابن ماجة ٢/ ٧٢٧

عارضة الأحوذي ٥/٢٤١ شرح السنة للبغوي ٨/١٤٠).

٢٥ – فبنظرة تاريخية على موضوع المنهج في أصول الفقه –ومقارنته بالمنهج العلمي ومقارنة المنهج العلمي به– نرى في كلام محمد عبده في رسالته عن "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة" ص: قالوا أن بيكون هو أول من جعل التجربة والمشاهدة قاعدة العلوم العصرية ذلك حق في أوروبا. وأما عند الغرب فقد وضعت هذه القاعدة عندهم لبناء العلم عليها في أواخر القرن الثاني من الهجرة حتى نقل جوستاف لوبون عن أحد الفلاسفة الأوروبيين أن القاعدة عند العرب (جرب وشاهد تكن عارفًا) وعند الغربي إلى ما بعد القرن العاشر من التاريخ المسيحي (إقرأ الكتب وكرر ما يقوله الأساتذة تكن عالمًا).

٢٦ – استعمال تعبير "فقه" عنوانًا لهذه وغيرها من الأمور هو استعمال لغوي بمعنى الفهم أو حسن الفهم، ولا مشاحة في الاصطلاح الجديد. ولكنني أفضل ألا تختلط الأوراق، ويُظن أن هناك تسلطًا بظلال شرعية على ساحة العلوم الاجتماعية والإنسانية خاصة ممن يعتقدون أن هذا الفقه سيكون مقيدًا للحرية ومانعًا للإبداع وعائقًا للدراسة. فهذه إلى الفكر القائم على أصول علمية أقرب منها إلى الفقه.

٢٧– جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٢٨ – راجع ذلك في كتابنا: الطريق إلى التراث الإسلامي: مقدمات معرفية ومداخل منهجية، (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤).


الدكتور محمد شريف أحمد
تجديد الموقف الإسلامي
في الفقه والفكر والسياسة

أبحاث

التجديد في أصول الفقه
دراسة نقدية(*)

د. جميلة بوخاتم

مقدمة:

يعد أصول الفقه من أهم العلوم التي أنتجها العقل المسلم، بهدف ضبط عملية الاجتهاد الفقهي، ووضع الأدوات المعرفية اللازمة لاستنباط الحكم الشرعي، وضمان تنزيله على الواقع الإنساني المتغير، بما يحقق مقاصد الشرع السامية. ونظرا لارتباط هذا العلم - أساسًا- بممارسة العملية الاجتهادية، فإن أهميته تضاءلت في عصور التقليد؛ حيث تحول إلى علم نظـــري بحت، تكاد تنعدم الحاجة إليه. إضافة إلى أن جنوح منهج التأليف – لدى أكثر المتأخرين – نحو اختصار العبارة وتعقيدها، جعل أصول الفقه من العلوم العالية الصعبة، وحال دون حدوث الملكة الأصولية للدارسين.

ووعيا بدور أصول الفقه في استئناف المسار الاجتهادي، فقد دعا رواد حركة الإصلاح الإسلامي في العصر الحديث إلى تجديد علم الأصول، وذلك ضمن دعوتهم إلى

(*) رسالة دكتوراه مقدمة لقسم الفقه وأصوله بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة – الجزائر – ٢٠٠٦م.

تجديد علوم الشريعة، من أجل تحقيق نهضة شاملة تخرج الأمة من مأزقها الفكري وأزمتها الحضارية. وفي بداية السبعينيات برزت قضية تجديد أصول الفقه من خلال دعوة مجلة المسلم المعاصر إلى ضرورة الاجتهاد في علم الأصول، باعتباره منهجًا للفكر، يمكن أن يسهم في إثراء مشروع إسلامية المعرفة. ولأن هذا الطرح لا يحصر التجديد في الجوانب الشكلية للعلم، بل يوسع دائرته لتشمل المضمون أيضا، فقد اختلفت الآراء حول هذه الدعوة بين قلة مؤيدة، وأغلبية متحفظة، ولكل فريق دوافعه ومبرراته.

من هنا اكتسبت قضية تجديد أصول الفقه طابعا إشكاليا؛ حيث أثيرت عدة تساؤلات عن المعنى المقصود بتجديد العلم الموروث؟ وما ضوابط هذه العملية؟ وما المجالات التي يمكن للتجديد ارتيادها؟ وما الوسائل المعتمدة لتنفيذ أي مشروع تجديدي؟ وغيرها من الأسئلة الملحة التي تتطلب أجوبة علمية وافية.

وقد بدأ اهتمامي بهذه القضية في أوائل التسعينيات، بعد إطلاعي على المناقشات التي نشرتها مجلة المسلم المعاصر حول إمكان الاجتهاد في علم الأصول، وكذا كتاب «تجديد أصول الفقه الإسلامي» للدكتور حسن الترابي. ولأن هذا الاهتمام تزامن مع فترة بحثي عن موضوع للدكتوراه، فكرت في تقديم مشروع حول قضية التجديد، غير أنني صرفت النظر عنه، لقلة المادة العلمية المتوفرة لدي. لكن لقائي بفضيلة الأستاذ الدكتور: علي جمعة محمد – حفظه الله – أحيا الفكرة مجددا، وفتح آفاقا واسعة للكتابة في الموضوع؛ حيث زودني بمادة علمية وفيرة، كما اقترح جعل بحثه الرصدي حول دعاوى التجديد في أصول الفقه، قاعدة انطلاق نحو دراسة تأسيسية تتناول القضية من جميع جوانبها.

وهكذا بدأت رحلتي العلمية التي تضافرت عدة أسباب شجعتني على

المضي فيها، منها:

١- قناعتي بأن تجديد علوم الشريعة، بما يحقق غايتها في حفظ الدين والتمكين له، ينبغي أن يكون من أولويات العقل الفقهي المعاصر، حتى يستأنف المسار الاجتهادي، الذي يعد أصول الفقه أداته الرئيسة.

٢- الغموض الذي اكتنف الدعوة إلى تجديد أصول الفقه، والشبهات التي أثيرت حولها؛ لكون التجديد أحد المفاهيم المشتركة بين تيارات فكرية، مختلفة المشارب والنـزاعات.

٣- الحاجة العلمية لرصد دعاوى التجديد، وتصنيفها، ودراستها؛ بغية التوصل إلى بناء تصور شامل عن تجديد يحسن استثمار الموروث، ويضيف إليه ما يجعله أكثر فاعلية وقدرة على مواجهة المحدثات كلما دعت الحاجة لذلك.

إن هذه الدراسة تكتسي أهمية علمية وعملية، تتجلى مظاهرها فيما يأتي:

أ- جمع أدبيات إشكالية التجديد في أصول الفقه ضمن أول رسالة أكاديمية موسعة حول هذا الموضوع؛ تنطلق من قراءة تقويمية لواقع العلم الموروث، وتكشف عن بواعث الدعوة إلى التجديد ومراميها، وتضع أسس العملية التجديدية وضوابطها، كما تحدد بدقة مجالاتها. إضافة إلى تناول دعاوى التجديد وفق رؤية نقدية، تستبعد المنقوض وتستلهم المزايا.

ب- محاولة الوصل بين العلم الموروث ومراجعات الفكر الأصولي؛ لأن من شأن ذلك إثراء العلم وترشيد مساره، بما يضمن استمرار فاعليته كأداة منهجية قادرة على مواجهة المحدثات.

جـ- وضع مقترح لتجديد أصول الفقه، يقوم على تحديد هدف التجديد المنشود، وبيان وسيلة تحقيقه، وكذا الخطوات الإجرائية لتنفيذه.

أما الأهداف المراد تحقيقها،

فتتلخص فيما يلي:

أولاً: بيان مدى حاجة العلم الموروث للتجديد، وذلك من خلال عملية تقويم شاملة لواقعه، تبرز مواطن القوة فيه، وتكشف عن مكامن القصور الذي اعتراه.

ثانيًا: تكوين رؤية علمية واضحة حول واقع الدعوة إلى التجديد؛ بالتعرف على مبررات المتحفظين منها، ودوافع الدعاة إليها. إضافة إلى الكشف عن مدى إسهام المحاولات التجديدية في تحقيق مرادها، ومدى الاستفادة منها في إحداث التجديد المنشود.

ثالثًا: وضع أسس للتجديد وضوابطه، حتى تكون معيارا يُحتكم إليه في قبول دعاوى التجديد أو رفضها.

رابعًا: رسم خطة تنفيذية للتجديد، تمكن من بناء العقلية الأصولية القادرة على الجمع بين استيعاب التراث، وإدراك الواقع، وكيفية الوصل بينهما.

وقد استخدمت الدراسة في تناول مباحثها ثلاثة مناهج، هي:

١- المنهج الوصفي الذي اعتمد في عرض واقع أصول الفقه، من خلال بيان حقيقة هذا العلم، ورصد مظاهر أزمته، والتعرف على أسبابها.

٢- المنهج التحليلي الذي استفيد منه في تحليل مضمون المحاولات التجديدية؛ وذلك بتحديد مفهوم التجديد لديها، والباعث عليه، والهدف منه، وعرض الرؤية التجديدية من خلال إبراز محاورها الرئيسية.

٣- المنهج النقدي الذي استخدم في تقويم دعاوى التجديد، وذلك بالتركيز على إبراز فوائدها، ومآلاتها، ومدى الاستفادة منها في إحداث التجديد المنشود.

محتوى الدراسة:

لقد اقتضت طبيعة الموضوع جعل البحث في مقدمة، وثلاثة أبواب، وخاتمة. وفيما يلي عرض لمحتوى الدراسة.

الباب الأول: هو عبارة عن مدخل إلى التجديد في أصول الفقه، ويشتمل على تمهيد وثلاثة فصول. خصصت التمهيد للتعرف على مفهوم التجديد في التصور الإسلامي، وذلك بالرجوع إلى أصله اللغوي، واستعمالاته في نصوص القرآن والسنة المطهرة، ومحاولة الوقوف على معناه الاصطلاحي في التراث الإسلامي وعند المعاصرين. كما ميزت التجديد عن غيره من المصطلحات المشابهة، كالإحياء، والاجتهاد، والتجدد.

وانطلاقًا من أن المصطلحات يمكن أن تتحد اسما وتفترق معنى من نسق معرفي لآخر، نتيجة اختلاف الملابسات التي أحاطت بالسياق الحضاري الذي نشأ فيه كل نسق، فقد حرصت على إبراز الفرق بين التجديد في التصور الإسلامي، والتجديد في المفهوم الغربي.

أما الفصل الأول، فجعلته للتعريف بأصول الفقه ومناهج التأليف فيه؛ لأن من المقدمات الأساسية التي ينبغي أن تنطلق منها أي دعوة إلى التجديد في أصول الفقه تصورها العميق والدقيق للمبادئ التي يقوم عليها هذا العلم، وبها يتميز عن غيره. إضافة إلى الإحاطة بالثروة المنهجية التي أنتجتها قرائح الأصوليين عبر العصور.

وفي الفصل الثاني، رصدت مظاهر أزمة العلم وكشفت عن أسبابها. فقد تبين من خلال تقويم واقع التأليف الأصولي، ومنهجية تدريس العلم، وجود جملة من الإشكالات التي تحول دون الاستفادة من العلم باعتباره أداة للاجتهاد. وتتلخص **أهم إشكالات التأليف الأصولي** فيما يلي:

أولاً: غياب الجانب الإجرائي الذي يعنى ببيان كيفية تشغيل القواعد الأصولية في استنباط الأحكام الشرعية. ولا يخفى ما يترتب عن ذلك من إبعاد العلم عن وظيفته الأساسية.

ثانيًا: الاستطراد في عرض مسائل علوم الاستمداد، كاللغة، والمنطق، والكلام. مما جعل العلم يبدو وقد انحرف عن قضاياه الأساسية. فضلا عما في ذلك من الاستنـــزاف لجهد الدارس فيما لا علاقة له بعملية الاستنباط الفقهي.

ثالثًا: عرض المسائل الأصولية بصورها الخلافية، مما أضفى على العلم نزعة الجدل والاختلاف التي كثيرا ما تترك الدارس حيران وقد تكافأت لديه الأدلة.

رابعًا: ضمور البعد المقاصدي في النسق الأصولي، مما أدى إلى غلبة منطق الفهم اللغوي للنص، وابتعاد العلم عن الواقع. إضافة إلى عجزه عن تضييق دائرة الاختلاف الفقهي.

خامسًا: الفصل بين النظري والتطبيقي؛ حيث يتم – غالبا – عرض الأدلة والقواعد بشكل تجريدي يتناسب مع طبيعة العلم المنهجية، مما أخل بمواصفات الكتاب التعليمي النموذجي، وما يتطلبه من عناية بالجانب التطبيقي؛ لتوضيح وترسيخ مفهوم الدليل أو القاعدة، وبيان الكيفية التي بها تم الاستثمار.

سادسًا: البعد عن الواقع المعاصر الذي عرف تغيرات كثيرة، نتج عنها قضايا جديدة. وقد استحدثت علوم ومناهج للتعامل مع هذا الواقع الذي استأثرت بدراسته العلوم الإنسانية والاجتماعية. وبما أن وظيفة المجتهد هي استنباط الحكم الشرعي وتتريله على الواقع، فإن تحصيل آليات معرفة محل الحكم يعد شرطا ضروريا في العملية الاجتهادية، لكي تتحقق الموافقة الدقيقة بين الحكم ومحله.

سابعًا: توقف نمو العلم؛ حيث انحصر التأليف الأصولي لدى أكثر المتأخرين في الشروح والحواشي والتقريرات والمختصرات.

أما **إشكالات واقع التدريس،** فتتمثل فيما يأتي:

أولا: الافتقار إلى الكتاب الأصولي النموذجي، المناسب لتدريس العلم؛ حيث تم الاعتماد

على مؤلفات المتأخرين التي كتبت بلغة دقيقة وعبارات مركزة، مما جعل مهمة الأستاذ تكاد تنحصر في فك العبارة الأصولية، ومحاولة تقريبها لأذهان الطلبة.

ثانيًا: اختزال مسائل العلم؛ بسبب الالتزام بحجم محدد، فرضه نظام التعليم الحديث. وقد ترتب على ذلك تخرج الطالب بتصور مبتور ومشوش عن العلم، يصعب تداركه لاحقا.

ثالثا: قصور منهجية التعامل مع كتب التراث، والذي يؤكده معاناة الباحثين عند رجوعهم إلى المصادر الأصولية أثناء إعداد رسائلهم العلمية. الأمر الذي يتطلب بحث الوسائل الكفيلة بتحقيق الاستفادة المرجوة من هذه الكتب

رابعًا: غياب التدريب على كيفية استخدام القواعد الأصولية في استنباط الأحكام الشرعية. وهذه حلقة مفقودة في جميع مراحل الدراسة الجامعية التي يفترض أن توسع مدارك الطالب، وتنمي مهارته، وتبني ملكته.

خامسًا: عدم الالتزام بأهداف العلم، وأهمها إنشاء ملكة الاجتهاد، مما حول أصول الفقه إلى أداة معطلة، وجعل تحصيله من قبيل الترف الفكري.

سادسًا: غياب التخطيط العلمي لإعداد المجتهد المعاصر. ولما كان أصول الفقه أحد العلوم الأساسية في بناء العقلية الاجتهادية، فإن دراسته لابد أن تخدم هذه القضية التي أصبحت تمثل تحديًا صارخًا يواجه الأمة في ظل هذا المفصل الزمني الحاسم الذي تمر به، وطبيعة القضايا المطروحة.

وبالنسبة **لأسباب أزمة العلم**، فقد قسمتها إلى أسباب مباشرة، وأخرى غير مباشرة. أما الأسباب المباشرة، فهي المتصلة بالمناخ العلمي الذي أحاط بأصول الفقه. وتتمثل في الآتي:

١- سيطرة روح التقليد على

العقل الفقهي، والتي حالت دون استخدام أصول الفقه باعتباره أداة للاجتهاد.

٢- انعدام الجهود الجماعية المنبثقة عن خطة تنفيذية مدروسة لتجديد العلم، مما جعل بعض المحاولات الفردية تكاد تكون نسخًا مكررة.

٣- شيوع عقلية الوهن الحضاري التي امتدت لتشل حركة الإبداع العلمي في شتى المجالات، بما في ذلك علوم الشريعة، ومنها أصول الفقه.

أما الأسباب غير المباشرة، فيمكن إجمالها في عاملين أساسيين، هما:

أ- الفصام بين السلطة السياسية والعلماء، قد أدى إلى استئثار الحكام بتنظيم الجانب السياسي والمالي، وانحسار مسئولية العلماء السياسية والاجتماعية، مما أثر على توجيه مسار العقل الفقهي وما أنتجه من علوم.

ب- استبعاد تطبيق الشريعة وإحلال القوانين الوضعية مكانها، أفقد الفقيه مجال الممارسة العملية التي تعد المحك الذي يكشف مدى قدرة الأدوات المنهجية على أداء وظيفتها، ويحرك العقل للإجابة عن المشكلات المستجدة التي يفرزها الواقع المتغير.

وفي الفصل الثالث، تناولت موقف العلماء من الدعوة إلى تجديد مضمون أصول الفقه، وحاولت وضع أسس التجديد المنشود وضوابطه؛ لتكون معيارًا يُحتكم إليه في قبول المحاولات التجديدية الجادة، ورفض الدعاوى السقيمة المتهافتة. فبالنسبة لموقف العلماء من القضية يمكن حصره في اتجاهين أساسين هما: الاتجاه المتحفظ من التجديد، ويمثله أغلب المتخصصين في أصول الفقه وسائر علوم الشريعة، ممن ينتمون إلى الأزهر الشريف، وغيره من الجامعات الإسلامية. والاتجاه الداعي إلى التجديد، الذي يضم بعض أساتذة أصول الفقه ومتخصصين في العلوم الاجتماعية

والإنسانية. وتتلخص مبررات الفريق الأول فيما يلي:

١- اكتمال بناء العلم واستقرار قواعده.

٢- صعوبة تجديد مضمون العلم.

٣- التخوف من اتخاذ التجديد ذريعة لهدم الدين والتفلت من أحكامه.

أما دوافع الفريق الثاني، فهي:

١- عدم كفاية التجديد الشكلي في حل أزمة العلم.

٢- اندراج أصول الفقه ضمن التراث الفكري الإسلامي، الذي يمكن أن يخضع للتقويم والمراجعة المستمرة.

٣- حاجة الاجتهاد المعاصر إلى منهج أصولي جديد يتلاءم مع الفقه الجديد.

٤- الحاجة إلى بناء نظام معرفي إسلامي تنطلق منه العلوم الاجتماعية و الإنسانية.

وبالتأمل فيما ذهب إليه كل من الفريقين، يمكن القول أن منشأ الخلاف حول قضية تجديد أصول الفقه، يكمن في جملة أمور:

أ- الارتباط بالنموذج المعرفي السائد في التعامل مع أصول الفقه كنسق مغلق، وهو ما يجعل من الدعوة إلى تجديد مضمون العلم، بحجة عدم وفائه بحاجات الاجتهاد المعاصر، عملا جريئا لما فيه من خرق للتوجه العلمي الذي ارتبطت به العقول وألفته.

ب- هيمنة روح التقليد على العقول رغم الدعوة إلى استئناف المسار الاجتهادي، ومن ثم فلا غرابة أن يتحفظ من التوسع في الدعوة إلى تجديد أصول الفقه.

جـ- الشبهات المثارة حول مصطلح التجديد؛ نتيجة شيوعه في تاريخنا الحديث ضمن ثنائيات عصر النهضة، واحتلاله من قبل العلمانيين العرب.

د- عدم امتلاك الوعي الكافي بمتغيرات الواقع الجديد الذي ارتبطت

مشكلاته الكبرى بالأوضاع الاقتصادية و الاجتماعية والسياسية. وهو أمر لا يتحقق إلا بفقه دقيق للواقع في أحد مجالاته.

و- الافتقار إلى نموذج يؤكد جدية الدعوة إلى التجديد، مما حمل الاتجاه المتحفظ على وصفها بالغموض والتعميم.

ي- عدم وجود حوار علمي جاد بين الفريقين، يسمح باتخاذ موقف موضوعي تجاه قضية التجديد، رغم طرحها منذ ما يربو عن ربع قرن.

ولكي يكتسب التجديد مصدر الشرعية وسلامة المنهجية، فلا بد أن يتم وفق أسس وضوابط من شأنها خدمة أصول الفقه لا هدمه. من هنا، جاء تركيز الدراسة على وضع أسس وضوابط لهذه العملية، وهي عبارة عن شروط يجب أن تتحقق في صاحب الدعوة التجديدية، وفي الدعوة نفسها.

فبالنسبة للأسس التي لا بد أن ينطلق منها صاحب الدعوة:

١- التزام موقف التحيز للإسلام؛ لأن التلبس بأي مقررات أجنبية صادرة عن توجهات عقدية أو فلسفية مخالفة للإسلام، يبعد عن الموضوعية، ويوقع في دائرة التقليد والتبعية للآخر.

٢- الإيمان بفكرة التجديد باعتبارها واجبا شرعيا يفرضه الالتزام بالمشروع الحضاري الإسلامي، الرامي إلى التمكين لدين الله في الأرض.

٣- الأهلية العلمية التي لا تدرك إلا بالاستيعاب التام للتراث الأصولي وحصول الملكة. إضافة إلى معرفة بالمناهج الحديثة لدراسة الواقع الإنساني.

أما ضوابط الدعوة التجديدية، فتتمثل في الآتي:

١- أصالة المنطق والمنهج معا، ويتحقق ذلك باتخاذ التراث الأصولي محورًا أساسيًا للعملية التجديدية، واستبعاد التطبيق الآلي للمناهج أو النظريات الغربية في تقويم العلم، أو

محاولة تجديد مضمونه.

٢- الالتزام بمجال التجديد الذي يمكن التمييز فيه بين دائرتين أساسيتين:

أولهما تتضمن أمورا جوهرية يجب المحافظة عليها، وهي:

أ- أركان العلم المتمثلة في الأدلة الشرعية، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد.

وكذا ما يندرج تحتها من تفصيلات تشكل بناء معرفيا، هو ثمرة جهود عقلية بالغة الدقة والإحكام.

ب- المصطلح الأصولي الموضوع بإزاء المعنى، كالإجماع، والقياس، والمصلحة وغيرها.

لأن لكل علم مصطلحاته التي يستقل أهله بوضعها وفق شروط محددة.

إضافة إلى أن تغيير المصطلح يمكن أن يفضي إلى هدم أركان العلم، وتمييع مفاهيمه.

أما الدائرة الثانية، فتشتمل على جوانب يمكن استكمالها، أو تغييرها، أو حذفها. فمن الأمور التي يجب حذفها:

أ- الاستطراد فيما لا يستفاد منه في عملية الاستنباط الفقهي كبعض المسائل الكلامية واللغوية.

ب- كثرة التعريفات والمبالغة في التفريع.

جـ- الطريقة الجدلية في عرض المسائل.

أما ما يجوز تغييره فيشمل الناحيتين الآتيتين:

أ- الجانب التنظيمي في العلم (إعادة الصياغة، التبويب).

ب- الجانب المتعلق بالعملية التعليمية.

وبالنسبة لما ينبغي استكماله، فيتمثل في الآتي:

أ- الاهتمام بعمليات التنظير الأصولي.

ب- التوسع في دراسة آليات الاجتهاد والتدريب عليها.

جـ- تطوير الدراسات المقاصدية وتطبيقاتها.

د- رصد الاستقراء الذي أنتج القواعد الأصولية.

هـ- الترجيح في المسائل المختلف فيها.

لقد رصدت هذه الدراسة حوالي ٦٠ دعوة تجديدية، لكنها اكتفت ببحث ٢٤ نموذجا فقط؛ لأن بعض الدعوات لم تقدم محاولة أو مشروعًا تجديديًا يكون محلاً للنظر فيه. كما أن بعضها أعاد عرض رؤية سبقه غيره بها، فكان ذكر المتقدم مغنيا عن المتأخر. ونظرًا لصعوبة تصنيف أصحاب الدعوات التجديدية ضمن اتجاهات أو مدارس فكرية بالمعنى الدقيق، جاء التقسيم بناء على تعلق الفكرة المحورية للدعوة، بتجديد العلم من حيث شكله أو مضمونه.

فبالنسبة للتجديد من حيث الشكل تناوله **الباب الثاني** ضمن أربعة فصول، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: تجديد الأسلوب وطريقة العرض:

اتخذ هذا المفهوم للتجديد الصور الآتية:

١- اعتماد منهجية جديدة في التأليف الأصولي، تتحاشى سلبيات الطريقة التقليدية القائمة على عرض مباحث العلم من خلال المتون وما كتب عليها من شروح وتعليقات وتقريرات. وذلك بهدف تيسير العلم وتقريبه للدارسين. هذه الدعوة بدأت على يد مدرسي القضاء الشرعي ودار العلوم في بداية القرن (٢٠)، ثم اتسع مداها خلال العقود الثلاثة الأخيرة منه؛ حيث أصبحت الطريقة السائدة لدى أساتذة كليات الشريعة والحقوق.

وقد خلصت الدراسة إلى أن اعتماد المنهجية الحديثة في التأليف ساهم في تيسير العلم، ومكن من بناء تصور عام عن جميع مباحثه، إلا أنه لم يستطع تكوين ملكة فهم كتب التراث الأصولي، مما أوجد قطيعة بين الباحثين ومصادر العلم، وجعلهم يتفهمونها بصورة سطحية أو خاطئة،

مما نتج عنه في النهاية ندرة الأصولي المتمكن الذي تحتاجه عملية التجديد، إضافة إلى أن المبالغة في انتقاص الطريقة التقليدية في التأليف، أوهم أنه لا فائدة ترجى من دراستها، والأمر خلاف ذلك. لأن حسن الاستثمار لهذا النوع من المؤلفات في مناهجنا التعليمية، يمكن أن يحقق نتائج بالغة الأهمية.

٢- تقنين أصول الفقه؛ وهي محاولة محمد زكي عبد البر؛ عرض المادة الأصولية من خلال مواد ومذكرات إيضاحية؛ وذلك بهدف توثيق الصلة بين الفقه وأصوله، ولكون هذا الأخير مدخلاً ضروريًا لتقنين الفقه الإسلامي.

إن هذا الطرح يبدو مناسبًا لإنجاح عملية التقنين الفقهي، وذلك بتوفير الأدوات المنهجية المناسبة. مما سيتيح تطبيق الشريعة في واقع المجتمعات الإسلامية المعاصرة، كما يفتح المجال أمام الاجتهاد القضائي بأداة منهجية منضبطة.

٣- الصياغة التفعيلية لأصول الفقه: وهي رؤية تقدم بها عمران تيازي، تقوم على صياغة علم الأصول بكيفية تسمح بتفعيله في المجال الفقهي والقانوني. تتمحور المنهجية المقترحة حول إضافة موضوعات جديدة إلى أصول الفقه، تعبر عن نظرية شاملة للقانون الإسلامي، ووضع تقسيم جديد للحكم الشرعي، يمكّن من فهم آلية عمل هذا القانون. إضافة إلى دراسة علم الأصول من خلال نظريات تفسير النصوص.

هذه الدعوة تمثل امتدادًا للتوجه الذي ظهر لدى بعض القانونيين — كزكي عبد البر، وعبد الرزاق السنهوري، وحشمت أبوستيت — في الاستفادة من أصول الفقه، لكن يبدو أنها أكثر عمقًا وتفصيلاً من غيرها. الأمر الذي يدعو إلى الاهتمام بدراستها، وإيضاح ما أثارته من أفكار حتى تظهر فائدتها بصورة عملية.

ثانيا: إعادة قراءة التراث الأصولي:

اتخذ هذا المفهوم للتجديد الصور الآتية:

١- استخدام المنهج الفينومينولوجي في التفسير: وهي قراءة جديدة في أصول الفقه من منطلق رؤية فلسفية (الفينومينولوجيا)، قام بها حسن حنفي، وذلك بهدف إعادة بناء العلم كنظرية في الشعور التاريخي، والتأملي، والعملي.

هذه المحاولة التجديدية التي تبنى فيها الباحث الفكر العميق والتتبع الدقيق، لو تمت مع الإيمان بعقيدة الإسلام لأفادت كثيرا؛ غوصا في الحقائق العلمية والتاريخية، واستخراجًا لمقاصد العلوم ومحاورها، وما يلزم من كيفية إعادة بنائها أو تطويرها، لكن ما شابها من اختزال العقيدة، يجعل الاستفادة منها مرهونة بإعادة دراستها تفصيلا من منطلق إيمان علمي، يحسن استثمار ما يصلح من أفكاره، والاستفادة من بعض التحليلات؛ بهدف التوصل إلى فهم أعمق للتراث الأصولي، وقدرة أكثر فاعلية للبناء عليه.

٢- استخدام الإبستمولوجيا الارتقائية في التفسير: هي قراءة جديدة للنسق الفقهي الإسلامي (الفقه وأصوله)، حاول من خلالها حسن عبد الحميد إعادة بناء المنهج في النسق الفقهي الإسلامي؛ باعتماد نموذج تفسيري، استمدت مبادئه ومفاهيمه الأساسية من الإبستمولوجيا الارتقائية لـ: (جان بياجيه)، والإبستمولوجيا النقدية لـ: (جاستون باشلار). وذلك بهدف الكشف عن العمليات العقلية المنهجية التي استخدمت في بناء النسق الفقهي عبر مراحل تطوره المختلفة.

لكن هذه القراءة أخفقت في تحقيق غايتها؛ نتيجة الأفكار المسبقة التي انطلق منها الباحث، ثم عجزه عن استثمار الإبستمولوجيات التي اختارها لبناء نموذجه التفسيري بطريقة تتناسب مع النسق الفقهي

الإسلامي. ولعل أوضح مظاهر هذا الإخفاق، أن يتحول تفسير نشأة النسق الفقهي وتأسيسه إلى محاولة لإثبات القدرة التفسيرية للنموذج الارتقائي الذي صممه الباحث — على حد زعمه — من خلال أمثلة لم يوفق في انتقائها لتحقيق غايته.

٣- إعادة تقويم التراث الأصولي في السياق السياسي والاجتماعي:

هي قراءة جديدة للتراث الأصولي في ظل السياق السياسي والاجتماعي الذي أحاط بنشأة أصول الفقه ومقاصد الشريعة، قدمها عبد المجيد الصغير بهدف التعرف على أثر ذلك السياق في تشكيل بنية الخطاب الأصولي، وإثبات العلاقة الجدلية بين المعرفي والسياسي في التاريخ الإسلامي.

لقد أوضحت هذه القراءة مشروعية تقويم أصول الفقه وإثرائه بمباحث جديدة، بدليل ممارسة الفكر الأصولي لهذه العملية عبر مراحل تطور العلم المختلفة، كما أبرزت حيوية علم الأصول، وقدرته على التفاعل مع ظروف العصر.

وهو ما يمكن الاستفادة منه في التأكيد على مشروعية التجديد في أصول الفقه، وكذا في تعميق البحث حول تفاعل هذا العلم مع الواقع المتغير؛ للتعرف بدقة على ثوابت العلم ومتغيراته، والكشف عن المناهج التي سلكت في ضبط التعامل مع الواقع المعيش.

٤- تحليل آليات تأصيل العلم وتجذيرها:

هي قراءة جديدة لأصول الفقه، تمحورت حول تحليل آليات تأصيل العلم وتجذيرها عند الإمام الشافعي، قدمها نصر حامد أبوزيد بهدف الكشف عن البعد الإيديولوجي الذي انبثق عنه البناء الأصولي، واستجلاء حقيقة تكريس سلطة النص الديني. هذه المحاولة يصح إدراجها ضمن الدعاوى الهدامة؛ لأنها لا تتسم بأي عمق يستند إلى الاستقراء والاستدلال، فضلا عما يترتب عليها

من نتائج مخيبة، كتحقير التراث الأصولي ومناهج البحث فيه، وهدم الأصول المتفق عليها، ونقل المرجعية من النص الشرعي إلى العقل المحض.

٥- استخدام المناهج الفلسفية واللغوية الحديثة في التفسير:

هي قراءة جديدة للقرآن الكريم من خلال المناهج الفلسفية واللغوية الحديثة، باعتبارها البديل المنهجي القادر، في نظر محمد أبي القاسم حاج حمد، على إعادة عرض القرآن بما يتلاءم والأفق المعرفي المعاصر الذي دخل مرحلة العالمية الإسلامية الثانية.

إن هذه المحاولة يمكن أن تساعد على بناء النموذج المعرفي الإسلامي إذ استعملت في القرآن الكريم والسنة النبوية معا، بشرط مراعاة الضوابط التي تمثل هوية الإسلام. أما تطبيقها على حالها، فإنه سيفضي إلى عدة محظورات، أبرزها: تحويل الدين الإسلامي إلى تبنيات فكرية محضة، وتضييق دائرة التكليف الشرعي، إضافة إلى إنكار مجموعة معتبرة من الأحكام الشرعية المعلومة من الدين بالضرورة.

٦- استخدام المنهج التاريخي العلمي في التفسير:

هي قراءة معاصرة للنص القرآني من منطلق رؤية فلسفية للمعرفة (الماركسية) واستخدام المنهج التاريخي العلمي في بحث الخصائص البنيوية للغة العربية على ضوء ما توصلت إليه اللسانيات الحديثة، قدمها محمد شحرور بهدف إصلاح الخلل المنهجي الذي يعوق الفكر الإسلامي عن الفهم الموضوعي للقرآن. وهذه المحاولة التجديدية يمكن تصنيفها ضمن الدعاوى الهدامة التي تقوض النظام الاجتماعي البشري، ونفس الإنسان في ذاته وفطرته التي فطره الله عليها.

ثالثًا: التجديد من خلال مسألة أو مبحث:

اتخذ هذا المفهوم للتجديد الصور الآتية:

١- الإتيان بأقوال جديدة في

المسائل الأصولية:

ويظهر ذلك في بعض الفوائد التي حررها عبد الله بن الصديق الغماري، مما يدل على أن الاجتهاد في المسائل الأصولية مازال مفتوحا عند المتمرسين بذلك العلم؛ فقد أثبت قولا جديدا يقوم عل التفصيل في حجية دلالة الاقتران، كما أنه أنكر نسخ التلاوة مطلقا. ومثل هذا المسلك سيساعد في إثراء العلم وتعميق الفهم.

٢- توصيف اجتهادات الرسول ﷺ ومدى الاعتماد عليها في التشريع:

ويمثل له برأي عبد الجليل عيسى في أن أقوال الرسول ﷺ، وأفعاله الصادرة عنه بمحض الاجتهاد ليست سنة ملزمة. وهذا أمر يعد مخالفا لإجماع المسلمين كما تقرر في مبحث السنة عند عبد الغني عبد الخالق. لذا، فلا يستبعد أن يكون القصد من هذا التوصيف لاجتهادات الرسول ﷺ هو تخفيف التكليف لا تجديد العلم.

٣- اعتماد القرآن الكريم مصدرا وحيدا للتشريع:

ويتضح ذلك من خلال تجربة محمد متولي في إنكار حجية السنة المطهرة، والاقتصار على القرآن الكريم في استنباط الأحكام الشرعية.

ورغم تهافت هذه الدعوى وعدم اكتراث العلماء بالرد عليها، فإن القصد من إيرادها هو بيان أثر الإخلال بالمنهج الموروث في فهم القرآن على استنباط الأحكام الشرعية، ولكونها مثالاً واقعيًا لما يترتب على هدم أحد الأصول المجمع عليها من تقويض لأركان الدين ذاته.

٤- تفعيل الإجماع الأصولي:

ويظهر ذلك في المحاولة الأكاديمية التي قدمها أحمد حمد فيما يتعلق بإعادة النظر في مفهوم الإجماع الأصولي، وبحث إجراءات تطبيقية من أجل استثماره في التفاعل مع الواقع الحافل بالمستجدات. لكن رغم نبل الهدف وحماس الباحث لتطبيق

الشريعة، إلا أنه توصل بمحاولته إلى آلية جديدة مغايرة لحقيقة الإجماع الأصولي، فيكون بذلك قد تكلم عن شيء غريب عن أصول الفقه.

رابعا: تجديد منهج تطبيق الشريعة:

اتخذ هذا المفهوم للتجديد الصور الآتية:

١- الاقتصار على القيم الأخلاقية:

ويمثل له بدعوة كولسون إلى تطبيق الشريعة وفق منهج جديد يقوم على المبادئ والقيم الأخلاقية التي تضمنتها نصوص القرآن والسنة، وتجسيد ذلك في بناء قانون يسمح بتبني المعايير والقيم الوافدة، حتى لو تعارضت مع الموروث الفقهي. إن هذه الدعوة لا تتعدى نطاق علمنة التشريع الإسلامي ومن ثم فإن تبنيها، سيفضي حتما إلى نتائج خطيرة، أبرزها هدم التراث الفقهي والأصولي برمته، والتفلت من الأحكام الشرعية؛ لغياب المنهج المنضبط الذي يضمن الاستقرار التشريعي.

٢- استبعاد مصادر التشريع الإسلامي:

يوضحه دعوة حسن أحمد أمين إلى اعتماد منهج جديد لتطبيق الشريعة، يقوم على استبعاد مصادر التشريع الإسلامي، وترك اجتهادات الأئمة، والعمل بالمصلحة المحضة. إن مثل هذا الطرح يدرج الكاتب ضمن أصحاب الدعاوى الهدامة؛ حيث إنه فشل في تقديم البديل المقنع لما استبعده، كما أنه لم ينشئ أي آلية يمكن الالتفات إليها، أو الاستفادة منها فيما يتعلق بمنهج تطبيق الأحكام.

٣- اعتماد أصول جديدة لتطبيق الشريعة:

ويظهر ذلك فيما أطلق عليه محمد العشماوي الأصول الجديدة لتطبيق الشريعة، وهي: الأصول اللغوية — الأصول التاريخية — الأصول العامة — الأصول التطبيقية — أصول الحكم — الأصول الحقيقية. لكن بالنظر في هذه

الأصول، اتضح أن مثل هذه الدعوى لا يمكن الاستفادة منها في تجديد أصول الفقه؛ لأنها جردت الشريعة الإسلامية من جميع متوماتها وخصائصها، وهدمتها أصولا وفروعا. وقد يكون ذلك أحد الأسباب التي رسمت في مخيلتي صورة رجل يقف على رأسه، بعد قراءتي الأولى لكتاب: أصول الشريعة.

٤- التنظير لمنهج تطبيق الشريعة:

يمثل له بالمحاولة التنظيرية لمنهج تطبيق الشريعة، التي عرضها عبد المجيد النجار. وهي تتضمن الأسس المنهجية التي يجب أن يلتزم بها الفكر الاجتهادي والتشريعي، من أجل تأمين عملية تتريل الأحكام ضد الانحراف عن تحقيق مقاصد الشرع السامية. هذه المحاولة تعد خطوة تأسيسية رائدة في موضوعها، حيث قدمت عدة مقترحات أهمها:

أ- الاستفادة من التراث الفقهي والأصولي في ضبط قواعد منهج التطبيق.

ب- ضرورة امتلاك المجتهد لأدوات فهم الواقع.

جـ- عرض الشريعة في صورة مشاريع إصلاحية.

و- تطوير البحث في مقاصد الشريعة ذات الصيغة الاجتماعية.

وإعمال هذه المقترحات، يمكن أن يسهم في تجديد أصول الفقه، من خلال المظاهر الآتية:

أ- إثراء أصول الفقه في الجزء الخاص بمنهج التطبيق.

ب- إضافة آليات جديدة تمكن المجتهد من تحليل الواقع وتفسيره.

جـ- إضافة مقاصد شرعية جديدة، تضبط أحكام الفقه الاجتماعي.

أما التجديد من حيث الموضوع، فقد تناوله **الباب الثالث** ضمن أربعة فصول، وذلك على النحو الآتي:

أولا: تطوير البحث الأصولي وتوليد العلوم:

يندرج تحت هذا المفهوم للتجديد الصور الآتية:

١- الدعوة إلى استقلالية علم المقاصد:

تتلخص هذه الدعوة التي نادى بها محمد الطاهر بن عاشور، في أن تجديد أصول الفقه يكون بتجاوز إشكالاته المنهجية التي تحول دون استخدامه كأداة للاجتهاد، وكمعيار يحتكم إليه عند الاختلاف. ولتحقيق هذه الغاية يقترح إنشاء علم جديد يقود عملية التفقه في الدين، هو علم مقاصد الشريعة الذي يستمد مبادئه الأساسية من المسائل الأصولية. وقد تضمنت هذه الدعوة آراء جديدة ناتجة عن التفكر في القديم، أسهمت في إثراء الفكر المقاصدي، وكانت مقبولة في الجملة، أهمها: ضبط مسالك إثبات المقاصد والتوسع في بحث المقاصد الاجتماعية. ومثل هذا التوجه يمكن أن يفيد في إيجاد الآليات المناسبة للتعامل مع قضايا الفقه الاجتماعي. غير أن ما كتبه ابن عاشور في المقاصد لا يمثل بداية استقلال لهذا المبحث وبلورته في صورة علم جديد، بل هو مجرد تمهيد. كما أن استقلال المقاصد عن الأصول وفق ما أشار إليه، لن يؤدي إلى تجديد علم الأصول بقدر ما سيفضي إلى جموده.

٢- الدعوة إلى تطوير الدراسات الأصولية والمقاصدية:

وهو ما يظهر في مقترح أحمد الريسوني الذي جعل من تطوير الدراسات الأصولية والمقاصدية وسيلة لتجديد أصول الفقه؛ حيث ركز في دعوته على الاهتمام بالمجالات الآتية:

أ- مواصلة خدمة التراث الأصولي.

ب- إعادة كتابة تاريخ علم الأصول بمنهجية جديدة، ترصد وتقوِّم العلم في مختلف مراحل تطوره.

جـ- ربط الدراسات الأصولية بمقتضيات العصر.

د- مراجعات في الفكر الأصولي القديم.

هـ- التوسع في تناول طرق

إثبات المقاصد.

و- تكثيف البحث حول المصالح والمفاسد وعلاقتها بالنصوص الشرعية.

ي- الدراسة التفصيلية الشاملة لموضوع الفطرة وأثرها في التشريع الإسلامي.

إن هذه الاقتراحات هي نتائج عملية رصد وتقويم لحركة البحث الأصولي المعاصر، مما مكن الريسوني من وضع معالم أمام المهتمين بقضية التجديد، تفيد في تحقيق الاستثمار الأمثل لمكونات أصول الفقه، وإنشاء علم المقاصد المبتغى.

٣- بناء مدخل قيمي لدراسة العلاقات الدولية من منظور أصولي:

هي محاولة سيف الدين عبد الفتاح استثمار مقاصد الشريعة — كنموذج إرشادي — في بناء مدخل قيمي، يكون إطارًا مرجعيًا لدراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامي. وذلك بهدف إعادة إدماج القيم ضمن منظومة البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية. وهذه المحاولة تعد خطوة متقدمة ومتميزة في تجديد أحد المباحث الأصولية، أو لبناء علم جديد متولد من أصول الفقه. فقد قام الباحث بتتبع كل جزئيات المقاصد لبيان أسبابها ونتائجها، ورسم كل تلك الجزئيات في شكل خريطة، يذكر فيها الشيء وسببه ونتيجته، مع إبراز العلاقات البيئية التي تمثل في مجملها ما أسماه بـــ: (الشبكة المقاصدية). غير أن صياغة هذه المحاولة بأسلوب صعب يحوج القارئ إلى التأمل في العبارة، وطلب مزيد فهم من أصول النتائج المعروضة. إضافة إلى كثرة المصطلحات المنحوتة التي تعوق الفهم العميق إلا بعد التتبع المضني للكلام.

٤- بناء منطق جديد للحقوق والأخلاق:

هي محاولة طرفية في استخدام الرمز للتعبير عن القضايا الأصولية، قام بها عادل فاخوري بهدف توليد علم جديد (منطق الحقوق

والواجبات) انطلاقًا من أصول الفقه أسوة بمنطق المعايير الذي تفرع عن المنطق الرياضي. وهذا الأمر يبعد المحاولة عن تجديد أصول الفقه شكلا أو مضمونا. لكنني أوردتها لما قد يوهمه عنوانها: (الرسالة الرمزية في أصول الفقه) من كون علم الأصول هو موضوع التجديد قصدًا. ومع ذلك، فإنه يمكن الاستفادة من فكرة استخدام الرمز – بعد الاصطلاح عليه – في التعبير عن القضايا الأصولية؛ لأن من شأن استعمال الرمز والتدرب عليه الوصول إلى فهم أعمق، واكتشاف حقائق تساعد على اختيارات أكثر اتساقا بين آراء الأصوليين، وعدم الخطأ أثناء عمليات استنباط العلة، أو القياس أو التخريج والإلحاق. كما أن تدريس العلوم باستخدام الرمز يعد وسيلة جيدة في إيصال حقائق العلوم لطلابها بسهولة.

ثانيا: إعادة هيكلة علم الأصول.

يمثل هذا المفهوم للتجديد المشاريع الآتية:

١- المشروع التجديدي عند جمال الدين عطية:

ينطلق هذا المشروع من أن حل الأزمة الفقهية المعاصرة، لن يتحقق إلا بالاجتهاد في أصول الفقه والتعامل معه كنسق مفتوح. وقد عرض أربع وسائل للتجديد، هي:

أ- إعادة تبويب المادة الأصولية بكيفية تسمح بإدراج أصول الفقه ضمن النظرية العامة للتشريع الإسلامي، باعتبارها التصور العام الذي يرسم المعالم الكبرى للشريعة كنظام قانوني وحقوقي.

ب- التجديد في بعض المباحث الأصولية، مثل: تطوير آلية القياس عن طريق اعتماد الحكمة من تشريع حكم الأصل لتطبيقه على الفرع إذا لم تحقق العلة الحكمة المقصودة منه. وتفعيل مقاصد من خلال توزيعها على أربعة مجالات (الفرد – الأسرة – الأمة – المجتمع الإنساني).

جـ- اعتماد آليتين جديدتين

للاستنباط الفقهي، وهما: الاستدلال بالقواعد الفقهية، ومقاصد الشريعة.

د- تحقيق تكامل منهجي بين أصول الفقه والعلوم الاجتماعية؛ بحيث يمكن الاستفادة من بعض المباحث الأصولية في تحليل الظواهر الاجتماعية، وبيان علاقة السببية بينهما، وكذا استفادة أصول الفقه من العلوم الاجتماعية.

وفي الجملة، فإن هذا المشروع يعد أكثر المحاولات تفصيلاً مما يرشحه للدراسة المستقلة، ويجعله إحدى اللبنات الأساسية في مقترح التجديد. وتظهر مزاياه في حسن استثمار الفكر القانوني في إعادة تبويب أصول الفقه بطريقة تجعله أقرب إلى الواقع التطبيقي. كما أن كلامه حول إمكانية الاستفادة المتبادلة بين أصول الفقه والعلوم الاجتماعية يفتح آفاقا جديدة للبحث الأصولي، تسمح بتنمية العلم الموروث باعتباره نسقا مفتوحا، وتساعد على استثمار ثروتنا المنهجية في توليد مناهج جديدة لفهم واقعنا.غير أن ما ذكره بشأن تطوير آلية القياس لا يعد كلاما جديدا، فقد أشار إليه بعض الأصوليين منهم ابن الحاجب، وكذا دعوته إلى الاستدلال بالقواعد الفقهية، فإن ذلك أمر مستقر لدى أكثر الفقهاء منهم السيوطي.

٢- المشروع التجديدي عند حسن الترابي:

تتجلى معالم هذا المشروع التجديدي لأصول الفقه بما يتلاءم ومتطلبات حركة الاجتهاد المعاصر في محورين أساسيين:

أ- تطوير القواعد الأصولية المناسبة للقضايا المتعلقة بنظام الحياة العامة وذلك بتوسعة أصول الفقه الاجتهادي، كتحرير القياس الأصولي من ضوابطه وتحويله إلى قياس واسع (القياس الفطري)، وتطوير الاستصحاب عن طريق وصله بالمصالح المرسلة.

ب- تنظيم مادة أصول الأحكام الشرعية؛ وهي عبارة عن خطة عامة

لتبويب مسائل الأصول ركز فيها على بيان أصول الأحكام التي قسمها إلى ثلاثة أنواع:

- الأصول الصورية (التكليفية): هي الأصول التي تكسب الأحكام صفة اللزوم، وتضم أصول الشرع (القرآن الكريم – السنة النبوية)، وأصول الوضع (الإجماع – الأمر – القضاء).

- الأصول البيانية (الاجتهاد الفقهي): هي عبارة عن تقسيم جديد للطرق الاستدلالية، يضم الدلالة التفسيرية، والدلالة الاستنباطية، والدلالة التطبيقية.

- الأصول المادية: هي الأصول التي ينشأ عنها مضمون الأحكام، ويلاحظها المجتهد في التقدير البياني. هذا النوع لا سبيل لإدراجه ضمن أصول الفقه، لأنه مستمد من الهدي الديني والطبيعي معا.

ورغم امتلاك صاحب هذا المشروع رؤية عميقة عن مفهوم التدين، ووعي بمعوقات تطبيق الشريعة في الواقع الراهن، إلا أن ما قدمه من مقترحات حول تجديد أصول الفقه يظل بعيدا عن إحداث التجديد المدعى. فالكلام في توسيع القياس بالخروج من الآليات المنضبطة التي وضعها الأصوليون لإلحاق فرع بأصل، سيفضي إلى إجراء هذه العملية بمجرد المشابهة السطحية العابرة لدى الناظر، وبمجرد توهم المصلحة أو المقصد الشرعي المعتبر، الأمر الذي سيقود حتما إلى التحرر من الأحكام الشرعية بدون حجة ولا برهان. وما ذهب إليه من عدم صلاحية القياس الأصولي لبعض الفروع، لا يحملنا على إهدار هذا الدليل كآلية منضبطة؛ إذ يمكن حينئذ اللجوء إلى أدلة أخرى، كالمصالح المرسلة، والعرف، وغيرها. أما اعتماده لمفهوم جديد للإجماع، وتعريفه بأنه «قرار جمهور المسلمين في شأن عام»، فهو لا يناسب المعنى الأصولي، ولا الهدف من الالتجاء إليه. فضلا عن أن دعواه إلى إجماع

العامة منقوضة، ولا تمت إلى الأصول بصلة، بل إنها إلى الأغراض السياسية أقرب. كما أن حديثه عن تقسيم أصول الأحكام الشرعية، هو أشبه ما يكون بشروط التطبيق وليس بأصول الفقه المعروف.

٣- المشروع التجديدي عند طه جابر العلواني:

ينطلق هذا المشروع من أن أصول الفقه منهج بحث ومعرفة، يتوصل به إلى استنباط الأحكام الشرعية لما يستجد من الوقائع، كما يستفاد منه في حل مشكلات الأمة. وقد تضمن مجموعة من المقترحات تتعلق بالعمليات الآتية:

أ- تنقية العلم مما لا يحتاجه الفقيه الأصولي.

ب- توسيع وتعميق البحث الأصولي.

جـ- اعتماد منظومة مقاصدية جديدة كنموذج موجه لعملية الاستنباط الفقهي، تقوم على مجموعة من المبادئ القرآنية: (العهد – الاستخلاف – الأمانة – الابتلاء – التسخير).

د- تحقيق التكامل بين أصول الفقه والعلوم الاجتماعية والإنسانية.

بهذه العمليات التي تدور حول التنحية والتنقية، والتوسيع والتعميق، وتوليد العلوم الخادمة، وإلحاق نتائج ومناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية بأصول الفقه، يكون المشروع قد وضع مفاتيح للتعامل مع مسألة معقدة وشائكة، تتعلق بمحاولة استثمار الموروث الأصولي – بعد تجديده – في تطوير منهجية إسلامية بديلة للعلوم الاجتماعية والإنسانية.

ولأن الباحث لم يتعرض إلى الكتابة الفعلية لعلم الأصول بالصورة التي اقترحها، فإن المشروع يظل أشبه ما يكون بالإثارة العلمية الدافعة للمهتمين بقضية إسلامية المعرفة.

٤- المشروع التجديدي عند علي جمعة:

قدم هذا المشروع رؤية تتيح الاستفادة من أصول الفقه، وذلك

باعتباره أداة لفهم النص وتطبيقه على الواقع. تتلخص هذه الرؤية في عدة عمليات يمكن أن تحدث تجديدا في شكل العلم ومضمونه معا.

فبالنسبة للمقترحات المتعلقة بتجديد أصول الفقه من حيث الشكل، يمكن تلخيصها في الآتي:

أ- خدمة التراث الأصولي بقصد فهمه، واستيعابه، وتيسيره للدارسين ويكون ذلك بالوسائل التالية:

- وضع المعاجم الأصولية التي تبين التطور الدلالي لكل تعريف، والمدارس المختلفة إزاءه، مع الإشارة إلى المصطلحات غير الأصولية التي استعملت فيه.

- تسجيل استقراء القواعد الأصولية، لأن ذلك سيؤدي إلى فهم منتظم ودقيق للنصوص، كما سيتيح تدريس علم الأصول التطبيقي.

- تحقيق المسائل الأصولية، وذلك بحذف المسائل العارية، وإعادة ترتيب درس المسائل الأصولية، وفهرسة منظومتها، وتصفية كل مسألة من الأقوال التي ليست لها حجة قوية، وكذا الخلافات اللفظية التي لا يترتب عليها أثر فقهي.

- تفعيل أصول الفقه بإدخال العلوم المساعدة، مثل: المقاصد، والفروق، والتخريج. كما يمكن الاستفادة من الدراسات الحديثة، مثل: السيمانتيك، وبحوث التصور المبدع.

- التنظير الأصولي الذي يعيد عرض المادة الأصولية، من خلال نظريات كلية تعبر عن الأسئلة التي أثارها المجتهد وشكلت الإجابة عنها مواضيع ذلك العلم.

أما المقترحات المتعلقة بتجديد أصول الفقه من حيث المضمون، فتتلخص في الآتي:

أ- إعادة ترتيب الكليات الخمس على النحو التالي: حفظ النفس – حفظ الدين – حفظ النسل – حفظ المال.

ب- إضافة آليات فهم الواقع إلى أصول الفقه، بشرط أن تكون مبنية

على النسق الإسلامي.

وفي الجملة يمكن القول أن هذا المشروع وضع مفاتيح لفهم أصول الفقه وتفعيله بصورة تؤمن متطلبات حركة الاجتهاد المعاصر. ويتجلى ذلك في أن عرض أصول الفقه من خلال نظريات كلية، يمكن أن يسهم في تعميق فهم الدارسين للعلم، وبناء الملكة الأصولية. كما أن التعامل مع أصول الفقه كنسق مفتوح، سيتيح للعلم الاستفادة من نتائج علوم أخرى كلما دعت الحاجة لذلك. إضافة إلى أن ترتيب الكليات الخمس وفقا للاعتبار الذي تبناه الباحث وما يترتب عليه من أثار سيعيد تكييف الخطاب الإسلامي المعاصر بما يتفق وعالمية الإسلام.

ثالثا: التجديد في الفكر الأصولي الشيعي:

لما كانت الإسهامات العلمية لمحمد باقر الصدر في مجال البحث الأصولي المعاصر، تصنف ضمن الأعمال التجديدية لدى الشيعة الإمامية، فقد اكتفينا به نموذجا للتجديد في الفكر الأصولي الشيعي.

ويتمحور نتاجه العلمي فيما يمكن إدراجه تحت مسمى التجديد في الأعمال الآتية:

١- رصد حركة الفكر الأصولي وتحليله، من خلال تفاعله مع المشكلات المنهجية المستجدة التي تعترض العقل الفقهي، ومدى قدرة الأصولي على إيجاد الحلول المناسبة لها.

٢- وضع النموذج الأصولي التعليمي، الذي روعي في تصنيفه الاستفادة من آخر نتائج البحث الأصولي على مستوى الأفكار، والمصطلحات، والتحقيقات. إضافة إلى تقريب المسائل إلى واقع عملية الاستنباط، والربط بين القواعد الأصولية والتطبيقات الفقهية.

٣- توليد اتجاه جديد في نظرية المعرفة (الاتجاه الذاتي)، حاول من خلاله الكشف عن حقيقة الأسس المنطقية التي يقوم عليها الدليل

الاستقرائي من حيث إفادته اليقين، وذلك باستخدام نظرية حساب الاحتمال التي أعاد صياغتها بكيفية تسمح بتحقيق المراد.

٤- التجديد في بحث المسائل الأصولية، كمحاولته إثبات حجية الإجماع على أساس حساب الاحتمالات، وهو منهج جديد مغاير لما عليه الشيعة الإمامية.

وبالتأمل فيما عرضه باقر الصدر من أفكار، وما توصل إليه من نتائج، يمكن القول أن ما قدمه صادر عن عقلية أصولية واعية، فقهت فكرة التجديد، وما تتطلبه من مرتكزات تنطلق منها، وآليات تتحقق بها. فالتعاطي مع تاريخ العلم على النحو الذي قام به، يجعل أصول الفقه نسقا مفتوحا قابلا للتجدد كلما دعت الحاجة لذلك. وتوليد اتجاه جديد في نظرية المعرفة انطلاقا من أصول الفقه، أمر يحتاج إليه في تجديد العلوم. إضافة إلى تنبيهه أن الكتاب الأصولي الفكري – مهما كانت قيمته العلمية – نموذجا تعليميا. غير أن قضية الربط بين الفقه والأصول على النحو الذي قام به في قراءته لتاريخ تطور العلم، قد يخفي وراءه نوع اضطراب لدى الفقيه والأصولي على حد سواء؛ حيث سيلجأ الأصولي إلى تغيير القواعد والأسس التي بنى عليها علمه، ويعيد تعديلها إذا لم تصمد للواقع المتغير، مما يجعل العلم تابعا للواقع. وهذا قد يجر – من حيث لا ندري – إلى القول بالنسبية المطلقة، أو يؤدي إلى تحكم الواقع في الأحكام.

رابعًا: مقترح التجديد في أصول الفقه:

وهو يعبر عن رؤية الباحثة لقضية تجديد أصول الفقه انطلاقا من الأسس والضوابط الواردة في الباب الأول، ومراعاة للمقترحات المتبناة في البابين الثاني والثالث. لقد تضمنت هذه الرؤية تحديد الهدف الذي تنشده عملية التجديد، وكذا عرض الوسيلة التي بها يتحقق. إضافة

إلى وضع خطة تنفيذية لكيفية تجديد العلم شكلا ومضمونا.

فالهدف الأساسي الذي تنشده الدعوة إلى التجديد، هو إخراج العلم من أزمته الراهنة التي رصدت مظاهرها في الباب الأول. وخدمة لهذه الغاية، تسعى عملية التجديد إلى تحقيق جملة من الأمور الإجرائية:

١- تيسير علم الأصول للدارسين على نحو يمكنهم من الاختيار المناسب للمذاهب المعروضة عليهم. وذلك بعد التعرف على الأدلة، وجهة الدلالة، وكيفية إدارة النقاش، والمناظرة الفكرية بين المذاهب المختلفة.

٢- تكوين الملكة الأصولية القادرة على فهم التراث، وفهم الواقع، وكيفية الوصل بينهما بإيقاع المطلق على النسبي.

٣- تطوير علم الأصول بحيث يضم إليه أداة مدركة للواقع، تستفيد من خبرة العلوم الاجتماعية والإنسانية. وهذا يستلزم بناء علوم اجتماعية وإنسانية تنبثق من نظام معرفي إسلامي، ثم يستفاد من نتائج هذه العلوم، بعد تحويلها إلى قواعد ومبادئ لخدمة أصول الفقه في ثوبه الجديد.

٤- إثراء المعرفة الإنسانية بواسطة عرض أصول الفقه — كمنهج للتفكير والإدراك والعمل — على العقل البشري وأصحاب المعارف المختلفة. وفي المقابل محاولة نقل هيكلة ذلك العلم في ثوبه الجديد إلى العلوم الأخرى.

ويرتبط الهدف المراد تحقيقه بضرورة إيجاد الوسائل الآتية:

أ- الكتاب الجامعي الذي يمثل اللبنة الأولى في تكوين العقلية العلمية التي يفترض أن تضطلع بها الجامعات. وليس من المبالغة القول بأن الكتاب الجامعي يحتاج إلى ما يطلق عليه في عالم الفكر: «صناعة ثقيلة»؛ لأنه نتاج عملية طويلة، تستقر فيها النماذج المعرفية السائدة، والمناهج البحثية المعتمدة، والمدارس الفكرية

المختلفة.

ب- التدريس: وهو أحد الأركان الأساسية التي تقوم عليها العملية التعليمية، المتمثلة في: الأستاذ، والطالب، والكتاب، والمنهج، والجو العلمي. ولا يتم التعليم إلا بتوفر جميع العناصر المذكورة، حتى لو حصلنا ثقافة عامة نتيجة الاتصال بالكتاب الجامعي. وعلى هذا يقع التدريس في مكان جليل من العملية التعليمية، مما جعل الاهتمام به أمرا مؤكدا في طريق تجديد أصول الفقه، وتهيئة الطلاب لقبوله.

جـ- التدريب: وهو وسيلة مهمة لإحداث الملكات، وتحقيق ذلك يكون بكثرة الأمثلة، والتمرن على الإلحاق والتخريج، واستعمال الأصول في المستجدات، والتعرف على كيفية إدراك الواقع بعوامله المختلفة وتنزيل الحكم عليها.

د- التربية: وتأتي هذه الوسيلة من حيث كونها المسئولة عن إحداث القيم وترسيخها في النفس. وهذا جزء أساس في عملية بناء التجديد، كما أن له علاقة وطيدة بكل من التدريس والتدريب.

هـ- توليد العلوم الخادمة التي تساعد على تطوير أصول الفقه، وتوسيع دائرة الاستفادة منه؛ لأن العلوم المولدة ستشكل الخلفية الفكرية لأصول الفقه، كما أنها ستمثل امتدادا طبيعيا للعلم يقيه من جمود قد يعتريه بعد فترة وجيزة من مجهود تجديد بنائه.

وفيما يلي عرض لكيفية تجديد أصول الفقه من حيث الشكل والمضمون.

أولاً: تجديد أصول الفقه شكلاً:

تتلخص العمليات التي يتطلبها تجديد شكل العلم، فيما يأتي:

١- حذف المسائل العارية التي حشرت في عرض المادة الأصولية.

٢- الإكثار من الأمثلة الإيضاحية على وجه تستقر معه المسائل في ذهن طالب العلم.

٣- تقرير التعريفات الأصولية

بدقة؛ لأنها تجمع أحكام العلم.

٤- عرض المادة الأصولية بطريقة متدرجة على المراحل التعليمية.

٥- إعداد مداخل وملحقات لأصول الفقه تتكلم عن العلم بصورة مستقلة عن الكتاب الأساسي، حتى يخلص العلم كمنهج يمثل أسس الفهم والاستنباط.

٦- عرض أصول الفقه في شكل نظريات كلية، يتم من خلالها ترتيب المادة الأصولية بناء على مراحل تفكير المجتهد. حيث تسكن مسائل أصول الفقه الموروث – وفق هذه الرؤية – في ذلك الهيكل الجديد.

ثانيًا: تجديد أصول الفقه مضمونًا:

يتطلب تجديد أصول الفقه من حيث المضمون العمليات التالية:

١- إضافة آلية لإدراك الواقع بعوالمه المختلفة، وبيان كيفية تنزيل النص عليه. ولما كانت العلوم الاجتماعية والإنسانية التي انبثقت من نموذج معرفي غربي، قد استأثرت بوصف الواقع المعيش، ووضع مناهج التعامل معه، فإن من الواجب بناء علوم اجتماعية وإنسانية انطلاقا من نموذج معرفي إسلامي، لتصبح أداة لدى الأصولي لفهم الواقع الذي سيتزل عليه الحكم.

٢- إبراز مفهوم الأمة والجماعة في أداة الاستنباط؛ وذلك لأن الفقه الموروث متعلق في صورته المدرسية بلغة الأفكار.

٣- الاهتمام بمجموعة من المحددات، مثل: تفعيل بعض المباحث الأصولية كالإجماع، والاجتهاد بتحويلها إلى مؤسسات. وإبراز الجانب المقاصدي عند الكلام عنه في محله، وحسن استثمار علوم الألسنيات الحديثة حتى تكون وسيلة مفيدة لفهم أعمق للنصوص.

نتائج الدراسة وتوصياتها:

تتلخص أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة في الآتي:

١- أن أصول الفقه يمثل ثروة منهجية قيمة، مكنت العقل المسلم

من حل إشكالية تناهي النصوص وتوالي الوقائع. كما أن له إسهاما متميزا في إرساء أسس الحضارة الإنسانية.

٢- أن أصول الفقه بحاجة إلى تجديد – شكلا ومضمونا – حيث كشف تقويم واقع التأليف الأصولي، ومنهجية تدريس العلم في عصرنا عن جملة من الإشكالات التي تحول دون الاستفادة منه كأداة للاجتهاد.

٣- أن المحاولات التجديدية اتخذت صورا متنوعة، هي:

- إعادة عرض المادة الأصولية وفق المنهجية الحديثة في التأليف.
- إعادة قراءة التراث الأصولي من منظور الفلسفات الغربية ومناهجها.
- إعادة النظر في مسائل العلم عن طريق الإتيان بأقوال جديدة، واقتراح رؤية تمكن من تفعيل بعض المباحث الأصولية.
- وضع معالم لمنهج تطبيق الأحكام الشرعية.
- تطوير البحث الأصولي وتوليد العلوم.
- إعادة بناء هيكل العلم الموروث بكيفية تؤهل المجتهد المعاصر لمواجهة المحدثات بأداة معرفية قادرة على إدراك النص من خلال مقاصد الشريعة، وتتزيل الحكم على الواقع المتغير.
- الإبداع الفكري المتجدد الذي يؤمِّن للعلم الأدوات المنهجية اللازمة للوفاء بمتطلبات الواقع المتغير.

٤- أن الدعوة إلى تجديد أصول الفقه – في مجملها- لا تزال تفتقر إلى الدراسات التقويمية للتراث الأصولي، ووضع الآليات المنضجة لعملية التجديد الشامل الذي تتطلبه حركة الاجتهاد المعاصر.

٥- فشل جميع القراءات المعاصرة لأصول الفقه من منظور الفلسفات الغربية ومناهجها في إعادة بناء العلم، مما يجعل من محاولاتها للتجديد هدما وتبديدا.

٦- تهافت جميع الدعاوى إلى

اعتماد أصول جديدة لتطبيق الشريعة في واقع المجتمعات الإسلامية، مما يجعل محاولاتها للتجديد سعيا للخروج من دائرة التكليف.

أما توصيات الدراسة، فهي:

١- العناية بالكتاب الجامعي في أصول الفقه؛ وذلك باعتباره اللبنة الأولى في تكوين العقلية العلمية التي يفترض أن تضطلع بها الجامعات، حيث يتصل الطالب بالمصدر، ويدرك الأدوات البحثية، ويتعلم شروط الباحث، والعلوم الخادمة لتخصصه، وكيفية الربط بين العلوم المختلفة التي يتلقاها.

٢- الاهتمام بالتدريب باعتباره وسيلة لإحداث الملكات وترسيخها. ويمكن أن يُخدم هذا الجانب بإضافة مادة جديدة إلى المقرر الدراسي، تعنى بالتدريب على استنباط الحكم الشرعي وتنـزيله على الواقع. وذلك بإعداد نماذج تطبيقية لاجتهادات الفقهاء، والأحكام الصادرة عن المجامع الفقهية.

٣- الالتفات إلى قضية توليد العلوم الخادمة التي ستسهم في تطوير أصول الفقه، وتوسيع دائرة الاستفادة منه.

٤- العمل على إبراز الجانب المقاصدي ضمن الهيكل العام لأصول الفقه، مع اقتراح استقلال علم المقاصد والاهتمام بتوسيع مجالات تطبيقه، ثم أخذ نتائج العلم الجديد لإمداد أصول الفقه.

٥- تلخيص أصول الفقه في صورة تسمح بالتعبير عن المنهجية الإسلامية، والمشاركة في بناء النموذج المعرفي الإسلامي، والاستفادة منه كمنهج في تنمية العلوم الاجتماعية والإنسانية.

وقف المستشار الدكتور محمد شوقي الفنجري
لصالح جائزة خدمة الدعوة والفقه الإسلامي
نظارة رئيس هيئة قضايا الدولة
بالمبنى المجمع بميدان التحرير بالقاهرة
ت : ٧٩٤٤٠٩٥

أول أكتوبر لعام ٢٠٠٧

السيد الأستاذ / رئيس تحرير مجلة المسلم المعاصر

بعد إهداء التحية .

يسعدني أن أحيط سيادتكم علماً بأن اللجنة المشكلة بموجب حجة وقف المستشار الدكتور/محمد شوقي الفنجري لصالح جائزة خدمة الدعوة والفقه الإسلامي بجلستها المنعقدة في أول يناير ٢٠٠٧ ، قد قررت لمسابقة عام ٢٠٠٨ ما يلي :

أولاً: تخصيص مبلغ ٤٠٠٠٠ جم (أربعون ألف جنية) جوائز أصلية لأحسن البحوث في أحد الموضوعات التالية :-

١ - تكوين الداعية ذاتياً وعلمياً .

٢ - أزمة الزواج .. المشكلة والحل .

وذلك بحد أدنى قدره ٢٠٠٠ جم (ألفي جنية) لكل فائز .

ثانياً: تخصيص مبلغ ٢٠٠٠٠ جم (عشرون ألف جنية) جوائز تشجيعية للبحوث الجيدة غير الفائزة بالجوائز الأصلية في أحد الموضوعين سالفي الذكر . وذلك في حدود مبلغ ١٠٠٠ جم (ألف جنية) كحد أدنى لكل فائز .

ويقدم البحث بموجب إيصال في ميعاد غايته ٣١ مارس عام ٢٠٠٨ ، إلى مكتب ناظر الوقف الأستاذ المستشار رئيس هيئة قضايا الدولة بالدور العاشر بمجمع التحرير بالقاهرة . وذلك من عدد ثلاث نسخ بما لا يقل عن مائة صفحة ولا يتجاوز مائتين . مع ملخص له من عدد ٣ ثلاث نسخ بما لا يقل عن عشر صفحات ولا يتجاوز عشرين صفحة .

ويشترط في البحث أن يكون معداً للمسابقة ولم يسبق نشره أو تقديمه لأية جهة أخرى . وأن يكون متميزاً ويتضمن إضافات واجتهادات جديدة تنفع المجتمع بكل طوائفه . وألا يكون صاحبه قد سبق له الحصول على جائزة أصلية في المسابقة خلال ثلاث سنوات سابقة لإتاحة الفرصة لغيره . وللجنة شئون الوقف طبع أي بحث فائز متى قدرت ذلك دون أي حق لصاحبها .

ويقام حفل توزيع الجوائز كالمعتاد بالنادي النهري لهيئة قضايا الدولة بشارع أبو الفدا بالزمالك بعد منتصف شهر يونيه من كل عام .

برجاء التكرم بالتعميم والنشر . شاكرين لكم تعاونكم . مع خالص التحية والتقدير .

رئيس
هيئة قضايا الدولة وناظر الوقف

١٦/١٠/٢٠٠٧

أبحاث

التجديد في أصول الفقه
مشروعيته وتاريخه وإرهاصاته المعاصرة

أ.د. خليفة با بكر الحسن(*)

مدخل:

علم أصول الفقه علمٌ متقدم بين العلوم الإسلامية سواء كان ذلك من الوجهة الموضوعية أو التكوينية أو الاعتبارية، أما من الوجهة الموضوعية فهو علم معياري للفقه من حيث ابتناء الفقه عليه وارتكازه على منهجيته، وقد قادت هذه الخاصية فيه - من الناحية الموضوعية أيضًا - إلى استيعابه واتسامه بالإحاطة في التصور، والدقة في التناول، ومن هنا وصفه العلامة ابن خلدون - عند عرضه ووصفه للعلوم الإسلامية في مقدمته بأنه : "من أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدرًا، وأكثرها فائدة"(١) .

وهو من الوجهة التكوينية تعود قاعدته إلى النقل والعقل مجتمعين مما أتاح له النفاذ الكامل، لارتكازه على مفتاحي الحقيقة: الشرع الذي يقرر، والعقل الذي يفسر ويمد ويطور، وفي هذا يقول الإمام الغزالي عنه:

(*) خبير أول بمعلمة القواعد الفقهية التابعة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة ـ المملكة العربية السعودية ـ أستاذ سابق بجامعة الخرطوم وجامعة الإمارات العربية المتحدة، متخصص في أصول الفقه وصاحب بحوث ومؤلفات في تخصصه.

"أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصول الفقه من هذا القبيل فإنه أخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد"[٢] .

ولهذه الخاصية - أيضًا - التي مدحه الإمام الغزالي من خلالها كان نسيجه المنطق، واللغة العربية، والأحكام الشرعية؛ المنطق لضبط آلة التفكير فيه، واللغة العربية لأن الساحة التي يدور فيها هي ساحة النقل والنصوص مفسرًا ومستنبطًا، والأحكام لأنها المادة التي يجرى في إطارها، ويسعى في جنباتها تحقيقًا وتفصيلًا وحيثية .

أما من الوجهة الاعتبارية فإن شرفه وتقدمه يؤول إلى وظيفته من حيث أنه علم البيان لمصادر الأحكام الشرعية وحجيتها ومراتبها في الاستدلال، ومعايير وآليات استثمار الأحكام من تلك الأدلة مع توفره على منهجية الاجتهاد من حيث بيان حقيقته، ومجالاته، وشروط من يباشره ممتدًا إلى بيان ما يعرض للأدلة من موازنة وتعارض وترجيح وتقليد.

وقد نظر الإمام الإسنوي إلى شرفه وعظمته من هذه الوجهة فقال عنه - أيضًا - "إنه علم عظيم قدره، بيِّن شرفه وفخره، إذ هو قاعدة الأحكام الشرعية، وأساس الفتاوى الشرعية التي بها صلاح المكلفين معاشًا ومعادًا"[٣] .

وفوق ذلك فإنه لاجتماع هذه الخواص الفريدة فيه كان علمًا تحتاجه العلوم الإسلامية الأخرى - سوى الفقه - بوجه من الوجوه فالمفسر يحتاجه لضبطه للقواعد اللغوية الخاصة بالعام والخاص والمشترك، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ كما يحتاجه المحدث لمعرفة ميزان الترجيح بين الأحاديث المتعارضة، وللتمييز بين ما يدخل في

باب التشريع من سنة الرسول ﷺ، وما يكون منها من باب الأخلاق والتربية؛ ولهذا فهو يمثل روح العلوم الإسلامية التي لا تستغني عنه بحال من الأحوال[٤] .

ومن هذه الوجهة نظر إليه ابن السمعاني فقال عنه إنه: "أصل الأصول، وقاعدة كل العلوم"[٥] .

ولأهمية هذا العلم وشرفه وتقدمه البادي في الوجوه السابقة وغيرها فقد كتب وصنف فيه كل أرباب المذاهب والاتجاهات حيث ألف فيه منذ بداية نشأته وتكوينه المعتزلة مع أهل السنة، ومن بعد ألَّف فيه الشيعة والإباضية والظاهرية كما تنوعت فيه المدارس والأطروحات السنية نفسها وانتظمها نشاط ملحوظ فيما يتصل بمناهجه وطرق ضبطه ومعالجة مسائله، ولعل نظرة سريعة للمؤلفين فيه تكشف لنا أيضًا وبيسر وسهولة عن اهتمام كل أصقاع العالم الإسلامي بالتأليف والتصنيف فيه حيث ألف فيه العرب والآسيويون والأندلسيون وأهل إفريقية ، وبذلك تمازجت فيه الرؤى، والتقت في ساحته الواسعة الإبداعات الفائقة، والأنظار الرائقة، والعقول السامقة.

والمراحل التي اجتازها هذا العلم حتى وصلَنا، مراحل عديدة تنتظم بداياته ونشأته بدءًا من جذوره في القرآن والسنة، وتطبيقاته في اجتهادات الصحابة والتابعين وبداية عصر الأئمة المجتهدين إلى أن نهض الإمام الشافعي بتدوينه ، وكتب قانونه، وفي هذا يقول الرازي في مناقب الإمام الشافعي: "إن الناس قبل الإمام الشافعي كانوا يتكلمون في مسائل الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها، وترجيحاتها فاستنبط الشافعي - رحمه الله - علم أصول الفقه ووضع للخلق قانونًا كليًا يرجع إليه في معرفة مراتب الشرع"[٦] والشهادات في هذا الإطار عديدة[٧].

هذا ولا بد أن نلاحظ هنا أن أولوية الإمام الشافعي في تدوين أصول الفقه لا تعني أنه أتى به كاملًا بحيث لم يبق عملًا لمن بعده في ذلك - بل إنه جاء من بعده من زاد ونمى وحرر مسائل كثيرة في هذا العلم كما فعل الذين جاءوا من بعد أرسطو في المشرق والمغرب بالنسبة لعلم المنطق، فقد حرروه ونمّوه وإن كان الفضل في جعله علمًا متناسق الأجزاء يرجع إلى أرسطو(٨).

وقد نمسك هنا عن عرض المراحل التي اجتازها هذا العلم بعد الإمام الشافعي لأن لها فضل بيان يأتي في المبحث الثاني المخصص لتاريخ التجديد فيه لنفرغ الآن لإثارة السؤال الذي يطرحه هذا البحث، ويسعى للإجابة عليه في الوقت ذاته، وهو هل يقبل هذا العلم التجديد؟ وإذا كان يقبله فهل التجديد فيه ينحصر في حيثيته كعلم من جهة التصنيف فيه زيادة أو نقصانًا، أومن حيث ترتيب مباحثه تقديمًا وتأخيرًا أم يمتد إلى منهجه وبنيته؟.

وفي كل الأحوال فهل للتجديد الذي يمكن أن يغشى هذا العلم خلفية قبلية وبُعْد تاريخي سابق؟ وإذا كانت فما مداها؟ لنتدرج - بعد ذلك - إلى تناول وعرض الإرهاصات المعاصرة لتجديده وهي قضية الساعة.

وفي ضوء ذلك فإن المباحث التي يشتمل عليها البحث بعد المدخل السابق في التعريف به - هي:

المبحث الأول: مشروعية التجديد في أصول الفقه.

المبحث الثاني: الأبعاد التاريخية لتجديد أصول الفقه.

المبحث الثالث: الإرهاصات والاتجاهات المعاصرة لتجديد أصول الفقه.

المبحث الرابع: الآفاق المستقبلية لتجديد أصول الفقه.

المبحث الأول

مشروعية التجديد في أصول الفقه

لا بد قبل أن نتناول الحديث عن

مشروعية التجديد أن نُعَرِّف بالتجديد نفسه كمصطلح بادئين ذلك بتعريفه في اللغة لأنها الأساس الذي تقوم عليه المعاني الاصطلاحية، والتجديد في اللغة مصدر جدد ومن مادته جد الشيء جِدة بالكسر فهو جديد وهو خلاف القديم، وجدد فلان الأمر وأجده واستجده إذا أحدثه فتجدد[9]؛ فالتجديد وفق هذا المعنى يعني وجود شيء كان على حالة من الحالات ثم تقادم عليه الزمن أو طرأ عليه ما غيَّره فإذا أعيد إلى حالته قبل أن يصيبه البلى ويدركه التغيير كان ذلك تجديدًا[10] وفي هذا المعنى جاء حديث الرسول ﷺ "جددوا إيمانكم بقول لا إله إلا الله"[11].

والمعنى الاصطلاحي مأخوذ من المعنى اللغوي ولهذا يأخذ صفته بحسب ما يضاف وينسب إليه فتجديد الدين مثلًا يعني بعثه وإحياءه وإعادته إلى واقع الحياة[12]. وفي هذا المعنى جاء حديث الرسول ﷺ "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"[13]، وقد يعبر بعض الناس عن هذا المعنى بإحياء ما انطمس، واندرس من معالم السنن، ونشرها بين الناس وحمل الناس عليها[14]، كما يعبر بعضهم عنه بأنه قمع البدع والمحدثات[15]، على أنه يعني في الفقه خاصة تنزيل الأحكام الشرعية على ما يجد من وقائع وأحداث ومعالجتها معالجة نابعة من هدي الوحي[16]، أما في أصول الفقه فإن التجديد لكثرة صوره ومقترحاته عند المعاصرين فقد شمل التجديد بمعنى التنمية والتوسع وإضافة ما هو وثيق الصلة بعلم الأصول فيضاف إليه تكملة لبنيانه، وقد يعني التمحيص والتحرير والترجيح فيما تنازع فيه الأصوليون أو إعادة هيكلته وبنائه من جديد بصورة تتلاءم مع مقتضيات العصر[17].

وهذه التعريفات في نظري غير جامعة ولا مانعة كما يقول

الأصوليون أنفسهم لأن كل معرِف نظر إلى التجديد من الوجهة التي يرى أن الصواب التجديد فيها لا في غيرها، وعليه فإن التعريف المناسب لتجديد أصول الفقه انبعاثًا من المعنى اللغوي هو "إعادة أصول الفقه إلى حالته المنهجية الطبيعية التي يستطيع معها الاستجابة لمقتضيات العصر ومتطلباته من حيث سلامة موازينه ومرونة رؤيته مع احتفاظه بأصالته وانضباطه"(١٨) ، ويدخل في هذا المعنى بالضرورة تنميته وتوسيعه وإضافة ما هو وثيق الصلة به من العلوم الإنسانية المعاصرة، كما أن هذا المعنى للتجديد لا يرفض التمحيص والنقد البانى للقديم أو تحريره وتيسير عرضه أو الترجيح فيما تنازع الأصوليون فيه، أو إعادة هيكلته وترتيب أولوياته إذا كان ذلك أدعى لفهم الناس والتفاعل معه أكثر.

وفي كل الأحوال فإن صور التجديد قد تطال علم الأصول وهذه لا بأس بها كما أنها قد تطال المنهج نفسه كما سيأتي بيانه، والأخيرة قد تحتاج إلى وضع الضوابط اللازمة لها بحيث إذا تجاوز المقترح للتجديد أو واقع الممارسة حدود تلك الضوابط كان ذلك تغييرًا لا تجديدًا، والتغيير مرفوض أما التجديد فمقبول بل مطلوب؛ لأن طبيعة الحياة والأحياء تقتضيه وتفرضه وهو سنة من سنن الله في الكون وفي الأحياء، فالإنسان والحيوان لسلامة حياتهم تتجدد خلاياهم، والنبات يخلف الجديد فيه القديم فتنبت ورقة جديدة وتزيح القديمة عن مكانها لتذروها الرياح وهكذا سنة الله في خلقه ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾ [الأحزاب: ٦٢] . أما التغيير فمرفوض لأنه أولاً شيء آخر غير التجديد كما أنه يتنافى مع مقتضيات حفظ الأصول التي تولاها الخالق الأعظم في قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]. ومن أوجه حفظ الذكر: حفظ الأحكام التي نشأت في

كنفه، واستنبطت من آيه، وحفظ النظام الذي ساس ويسوس المحافظة على أسسه وكلياته مع معالجته المتجددة لضمان استمرار هديه وديمومة معالجاته .

مشروعية التجديد:

التجديد لأصول الفقه بالمعنى الذي سلف بيانه مشروع وتأخذ مشروعيته سندها من حديث الرسول ﷺ: " إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" وهو حديث صحيح، ونص في التجديد.

كما تجد تلك المشروعية سندها في مبدأ الاجتهاد الذي حمل بعض العلماء معنى التجديد عليه[١٩]. والاجتهاد كما هو معلوم - ليس مشروعًا وجائزًا فقط بل هو فرض كفاية إذا نزلت بأحد حادثة واستفتى العلماء أو عين واحدًا من طائفة فإن الوجوب يكون فرضًا عليهم جميعًا[٢٠] . وعلى كل حال فهو في أدنى أحواله مندوب إذا اعتبرنا التجديد من باب الاجتهاد في الحادثة قبل نزولها لمعرفة حكمها قبل وقوعها[٢١] .

ولتحديد الأمر أكثر نقول : أن الاجتهاد كما هو معلوم - يعني الجهد من الفقيه في استخراج الأحكام الفرعية من أدلتها التفصيلية[٢٢] وهو بذلك يعني استنباط الأحكام وهو أمر مستمر لا ينقطع ومتجدد لا يبلى بحال؛ لأن الأحداث والمستجدات غير متناهية ، ومن هنا يتداخل مع التجديد، وقد يقال إن الاجتهاد يعني ابتداء البحث في المسألة، والتجديد يعني إعادة النظر فيها فيفترقان ، ومواجهة ذلك واضحة وهي أن إعادة النظر في المسألة لا يسلب الاجتهاد صفته، وقد تحدث الأصوليون أنفسهم عن ذلك بل ونصوا عليه مستخدمين في ذلك مصطلح التجديد نفسه، وهذا يكشف عن الصلة الوثيقة بين المصطلحين، جاء في جمع الجوامع لابن السبكي: "مسألة إذا تكررت

الواقعة وتجدد ما يقتضي الرجوع ولم يكن ذاكرًا للدليل الأول وجب تجديد النظر قطعًا وكذا إن لم يتجدد إلا إن كان ذاكرًا"[٢٣] على أنه قد يعترض أيضًا من الناحية الفنية بأن الاجتهاد هو: "بذل الفقيه .. إلخ" لا الأصولي جهده، ورد ذلك أن الفقيه المراد به المتهيئ للفقه فيشمل الفقيه والأصولي[٢٤] ، ومن هنا يدخل الاجتهاد والتجديد في أصول الفقه نفسه كما يدخل الفقه، فضلًا عن أن الأصوليين يذكرون في باب الاجتهاد في العلة الاجتهاد بتحقيق المناط وهو تطبيق الحكم الشرعي على الواقع المعيش، وموضوعه أظهر أبواب التجديد في أصول الفقه بل قد يكون هو أصل ومنبع فكرة التجديد، لأن الغرض من تجديد أصول الفقه - في النهاية - هو إحكام تطبيق الأحكام الشرعية على الواقع التي اعتورته كثير من التغييرات التي قد تستوجب تجديد المنهج نفسه ليستوعبه ويستجيب لمتطلباته موافيًا إياه بالحلول الناجعة والسريعة في الوقت ذاته.

وفوق ذلك فإن هناك الكثير من القضايا الأصولية التي دخلها الاجتهاد كالقياس في الأسباب والشروط والموانع. والقياس في الحدود والكفارات وجريان القياس في اللغة والقياس في العقليات[٢٥] .

وفي كل الأحوال فإن مشروعية الاجتهاد مشروعية للتجديد لأن العلاقة بين المصطلحين وثيقة؛ وقصارى ما هناك أن الاجتهاد يمكن أن يكون جزءًا من التجديد لأن التجديد عام، والاجتهاد خاص بالأحكام العملية، وعليه فإن كل مجدد مجتهد، وليس كل مجتهد مجددًا[٢٦] .

وأخيرًا فإن التجديد في أصول الفقه يمكن تقسيمه - باعتبار طبيعته - إلى قسمين: تجديد تلقائي وتجديد موجه، أما التجديد التلقائي فهو التجديد الطبيعي لأصول الفقه الذي يتم إثر إجراء منهجه على النصوص التفصيلية لاستخراج الأحكام العملية

الجزئية باستمرار، أو بإجراء منهجه على الوقائع والمستجدات التي لا نص خاص فيها بإعمال القياس والمصالح المرسلة، والاستحسان، وسد الذرائع والاستصحاب، وهذا النوع من التجديد جزئي ويسري وفق الحاجة إليه، كما أنه يمثل حلقة التجديد في الفقه نفسه، لكن انعكاساته على المدى البعيد قد تمثل تجديدًا في أصول الفقه من جهة إعمال مآلات الأفعال وتبلور منهج الموازنة والأولويات والمقاصد وغير ذلك من النظريات الأصولية، ومن هنا فإن هذا الضرب من تجديد أصول الفقه يؤدي إلى الضرب الثاني وهو التجديد الموجه أو الشمولي وهو تجديد كبير وكلي وقد يقتضي ترتيب المنهج الأصولي بطريقة جديدة تكفل معالجة المستجدات بعد أن تراكمت، وشاهده اتجاه الإمام الشاطبي إلى منهج الاستقراء الذي استعان به في تفصيل المقاصد وتوسيعها وتنظيمها وبلورتها ثم الاستدلال بها، فضلاً عن استفادته منه في تطعيم أجزاء الأصول المنهجية الأخرى بالمقاصد، وهو حديث سوف يأتي بحثه بإفاضة أكثر - على كل حال - عند تناول الدور التاريخي العظيم الذي نهض به الإمام الشاطبي في أصول الفقه عند الحديث عن تاريخ التجديد فيه في فصل لاحق.

على أن الدقة قد تقتضينا هنا أيضًا أن نميز بين نوعين آخرين من التجديد: التجديد في أصول الفقه كعلم ، والتجديد في أصول الفقه كمنهج[٢٧] ؛ لأن التجديد في العلم أمره سهل كما سلفت الإشارة وهو تجديد نقدي تصنيفي، أما التجديد في المنهج فقد يكون محلاً للاختلاف وتباين وجهات النظر حتى إذا ما تم الاتفاق عليه واعتماده أمكن - بعد ذلك - إلحاقه بالعلم نفسه وإدخاله بين مفرداته، ودليلنا على ذلك أن المقاصد التي تحمس لفكرتها الإمام الشاطبي ظلت مهملة منذ القرن الثامن الهجري حتى تم بعثها أخيرًا في

القرن الثالث عشر الهجري، وتبعتها أطروحات أخرى كأطروحة الشيخ الإمام الطاهر بن عاشور عن مقاصد الشريعة، والأستاذ المناضل الشيخ علال الفاسي والكتابات المعاصرة في مقاصد الشريعة، وهي كثيرة تعدت حدود مرحلة الاعتراف بالمقاصد إلى الانفعال بها، والدعوة إلى اعتبارها علمًا مستقلًا من أصول الفقه.

المبحث الثاني
الأبعاد التاريخية لتجديد أصول الفقه

لتجديد أصول الفقه بعد عريق، وجغرافية زمنية ممتدة سواء كان ذلك على مستوى تصوره كرؤية منهجية أو كان على مستوى تصانيفه كعلم، وسواء كان ذلك داخلاً فيما سبق تسميته بالتجديد التلقائي أو كان داخلًا في باب التجديد الموجه، وسبب هذه السعة في البعد التاريخي لتجديد أصول الفقه كمًا وكيفًا ترجع إلى أن هذا البعد التاريخي يمتد على مدى ثلاثة عشر قرنًا من الزمن، وهي مدة طويلة وكافية لتغطية كل أنماط التجديد وأنواعه، صحيح أن هذه المدة منذ القرن السابع الهجري تخللتها فترة تقليد محض لكن مع ذلك فإن أدوارها الأولى شهدت مجد المسلمين وصولجانهم وازدهار حضارتهم وعلومهم فضلًا عن أن فترة التقليد فيها لم تخل من المد العبقري الذي كان أربابه يتجاوزون زمانهم وينحازون إلى صف التجديد والرؤية المستقلة والإبداع.

وفي هذا الإطار فإننا نلاحظ على مستوى التجديد التلقائي لأصول الفقه أن خيوطه قد تمتد إلى فترة سابقة لتدوينه، إذ واجه الصحابة - رضوان الله عليهم - اتساع الدولة بعد الفتوحات الإسلامية واحتكوا بشعوب المناطق التي تم فتحها فتولدت علاقات، كما أن حياتهم بدأت تتحول من البداوة إلى الحضارة، فضلاً عن أن هناك بعض القضايا الجوهرية التي واجهتهم داخليًا بعد وفاة الرسول ﷺ وانقطاع

الوحي فحتَّم ذلك عليهم الاجتهاد، فاجتهدوا في قضية الخلافة بعد وفاة الرسول ﷺ وبعد وفاة أبي بكر وعمر، كما أهم جمعوا القرآن في عهد أبي بكر، وجمعوه ثانيًا في عهد عثمان مقتصرين على القراءات الصحيحة مع ترتيب السور، وقاتلوا المرتدين ومانعي الزكاة، ونظموا الجيوش وقسموا الولايات ومصروا البلدان، واجتهد سيدنا عمر في كثير من القضايا الإدارية والتنظيمية كما هو معلوم، وقد كانت تلك الاجتهادات بذرة لنشأة المنهج الأصولي، وتوالى تجديده[٢٨] - بعد ذلك - حيث تبلورت منهجية المصلحة، كما أن المسائل التي اختلفوا فيها في هذا العصر، وهي كثيرة كقسمة الأراضي المفتوحة واختلافهم في حد شارب الخمر واختلافهم في ربا الفضل، وبعض مسائل الميراث وغير ذلك من مسائل، دعت لها حاجات جديدة واجهتهم فاختلف تقديرهم فيها، وقد كانت فتاواهم في هذا الصدد ترياقًا لمنهجية التعارض والترجيح، وأسباب الاختلاف التي بلورها الأصوليون في مرحلة لاحقة.

وفي عهد التابعين ازدادت منهجيتهم تأكدًا ونضجت بفضل تعدد مدارسهم واتجاهاتهم، والتي تركزت في النهاية في مدرستي العراق والحجاز اللتين حظيتا بالاشتهار من بين المدارس الأخرى التي لم يتهيأ لها الذيوع والانتشار، واتسمت إحداهما "مدرسة العراق" بالرأي، واتسمت الأخرى "مدرسة الحجاز" بالحديث، وتبلورت منهجية الإجماع الإقليمي كإجماع أهل المدينة وإجماع أهل الكوفة، وبذلك تمايز منهج كل مدرسة منهما عن الأخرى، وتحددت أصولها، وهذا بدوره ضاعف المادة الأصولية والمنهجية لأصول الفقه، وساعد في تعميق الفكر الأصولي، وعجَّلَ في إبرازه - بعد زمن يسير - علما محرر المباحث مجمع الأطراف[٢٩].

وفي بداية عهد الأئمة المجتهدين بدأت المصطلحات الأصولية المنهجية في الظهور حيث وضح **الإمام أبو حنيفة** نهجه في الفتوى[٣٠] واستحسن، كما قال تلميذه محمد ابن الحسن الشيباني، عنه: "كان أصحابه ينازعونه المقاييس فإذا قال استحسن لم يلحق به أحد" وروى عنه بعض تلاميذه أنه كان يمضي الأمور على القياس فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان ما دام يمضي له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل به المسلمون"[٣١] .

والاستحسان ضرب من المنهج الأصولي الذي يقوم على الموازنة بين القواعد العامة وبين الواقع المعيش، فتأكيد الإمام أبي حنيفة لفكرته فيه تجديد أصولي وفقاهة عالية ونباهة قائمة على المرونة وسعة الأفق.

أما **الإمام مالك** الذي آل إليه فقه الحجازيين في المدينة فقد جدد هو الآخر في فقه سلفه من المدنيين واعتبر إجماعهم حجة وجلى هذا الأصل واعتمد عليه كثيرًا في فروعه حتى غدا مصدرًا بينًا بين مصادر المذهب المالكي، وكان في غير ما اتفق عليه أهل المدينة يتخير من آرائهم إذا اختلفوا – مع التزامه بها من حيث المبدأ – وكان يدعم ترجيحه للرأي الذي يرتضيه بموافقته لتخريج من الكتاب أو السنة أو كثرة القائلين به أو موافقته لقياس قوي[٣٢] . وكان يستحسن، وفي ذلك روى أصبغ عنه قوله: "الاستحسان تسعة أعشار العلم والاستحسان عماد العلم"[٣٣] . ويرد أخبار الآحاد المخالفة للقواعد القطعية المقررة في الدين كقاعدة رفع الحرج، وبذلك رد خبر إكفاء القدور وتمريغ الرسول ﷺ اللحم في التراب لما في ذلك من إفساد ومنافاة للمصلحة[٣٤] .

وبعد الإمام مالك كان تدوين **الإمام الشافعي** لأصول الفقه، ومن الطبيعي أن تدوين الإمام الشافعي ما كان ليحدث فجأة ومن غير أن

تسبقه مقدمات بل لابد أن تتقدمه فترة مخاض ومعاناة حتى تتبلور المعاني، وتتضح المعالم، وتتهيأ الأسباب خضوعًا لسنة التطور وقانون التدرج[٣٥] .

وهذا ما حدث بالفعل حيث تمخضت المراحل السابقة من التجديد التلقائي عن مرحلة جديدة في عمر أصول الفقه هي مرحلة التدوين بجمع شتات تلك القواعد وتنظيمها، وتحريرها وتنقيحها والإضافة إليها ثم إبرازها في صورة متكاملة ليأخذ أصول الفقه وضعه كفن مستقل بين الفنون الإسلامية الأخرى.

وصنيع الإمام الشافعي هذا كان تجديدًا بمعنى التوسعة والتنمية لأصول الفقه ورفده بكل ما يكمل بنيانه يؤكد ذلك ما اشتهر عنه أنه بعد تأليفه للرسالة ألف ثلاثة مؤلفات في موضوعات من أصول الفقه حيث ألّف جماع العلم، وكتاب اختلاف الحديث، وكتاب إبطال الاستحسان[٣٦] . كما أن الرسالة نفسها نشطت التأليف وغذّت تطوره وتجديده في أصول الفقه فدارت حولها شروح كثيرة حفظ التاريخ أسماء بعضها[٣٧] ، وألفت بعض الكتب ردًا على الإمام الشافعي في المسائل الأصولية التي أثارها فيها وكانت موضع تجاذب بينه وبين المذهبين اللذين سبقاه، كقضية اجتهاد الرأي والقياس، وخبر الواحد، وإجماع أهل المدينة[٣٨] . وبذلك تتابع التأليف والتصنيف في أصول الفقه وانعكس فيه الفقه المباشر كعنصر تجديدي فاعل، وبذلك خطا الأصول خطوة بعيدة في اتجاه المدارس الأصولية، وواضح أن رسالة الإمام الشافعي كان لها دور ريادي كبير في هذا الاتجاه.

وفي كل الأحوال فإننا يمكن أن نخلص بعد دراسة هذه الفترة بتركيز إلى الآتي:

١- أن الصفة الغالبة على التأليف الأصولي - في هذه الفترة - وهي فترة الإمام الشافعي وما تلاها حتى

نهاية القرن الثالث الهجري كانت متمركزة في القضايا الأصولية الجزئية التي أشرنا إلى بعضها ونتبعها هنا بأخرى منها حجية الكتاب، وحجية السنة، وخبر الآحاد والإجماع، والقياس، والاجتهاد، والاستحسان، وأقوال الصحابة، والنسخ، والبيان، والعلم، والتقليد[٣٩].

ولا يخفى على فطنة أي متابع أن بحث هذه القضايا والتركيز عليها، بل وإفراد بعضها بالتأليف، كان صدى مباشرًا وأثرًا ممتدًا لتدوين الإمام الشافعي لأصول الفقه؛ لسبب يسير هو أن معرفة هذه القضايا ما كان ليكون لولا تدوين الأصول وتحريره وتنظيمه على يد الإمام الشافعي، ومن باب الريادة في ذلك فقد أخذ الإمام الشافعي نفسه زمام المبادرة في التأليف في هذه المسائل الجزئية كما سلفت الإشارة.

٢- أن بعض هذه الموضوعات كان يمثل مناقشة وردودًا على الإمام الشافعي نفسه في المسائل الأصولية التي أثارها في رسالته وكانت موضع تجاذب بينه وبين المذهبين اللذين سبقاه كاجتهاد الرأي والقياس والاستحسان، وخبر الواحد، وقد كان له موقف حيال هذه المسائل مع أهل الرأي ، وإجماع أهل المدينة، ورأيه هنا كان في مقابل مدرسة الحديث[٤٠].

٣- أن بعض هذه الأطروحات كان يتسم بروح المذهبية إذ كان الكاتب والمصنف يعمل من خلالها على نصرة مذهبه ودحض آراء خصومه في هذه القضايا الهامة التي كانت مثارة في ذلك الزمن عند بداية تدوين المنهج الأصولي وتحريره[٤١].

٤- أن بعض هذه المؤلفات كانت نصرة للمذهب الظاهري خاصة في مقابل مذهب الجمهور، ويتمثل هذا الضرب في الكتب الكثيرة التي ألفها داود بن علي الظاهري (ت ٢٧٠هـ) ككتاب الإجماع، وكتاب إبطال التقليد،

وكتاب إبطال القياس، وكتاب الخبر الموجب للعلم، وكتاب الحجة، وكتاب الخصوص والعموم، وكتاب المفسر والمجمل، وكتاب الوصول إلى معرفة الأصول[٤٢] .

ومعلوم أن حركة الظاهرية نشأت في ذلك الوقت كرد فعل مباشر لحركة أهل الرأي والقياس التي كانت منتعشة في بغداد آنذاك.

٥- يلاحظ على التصنيف الأصولي في هذه الفترة أنه لم يكن قاصرًا على الأصول وحده، وإنما كان المنهج الأصولي يأتي أحياناً ضمن كتب الفقه أثناء التأصيل للمسائل الفقهية يدل على ذلك مسلك الإمام الشافعي في كتابه الأم، وما درج عليه مصنفو التراجم من إشارة إلى أن للفقهاء الذين يترجمون لهم آراء أصولية مبثوثة في كتبهم الفقهية[٤٣] .

٦- اتسم التأليف في هذه المرحلة بالاستقلالية حيث كان أغلب الأصوليين يؤلفون كتبهم ابتداء، بمعنى أنها لم تكن مؤلفة على سبيل الشرح أو الاختصار لمؤلفات سابقة، وقد أكسبت هذه السمة مؤلفاتهم الوضوح والسلاسة والبساطة وعدم التعقيد بعكس الكتب التي ألفت في مراحل التقليد اللاحقة، فقد غلب عليها التعقيد والإلغاز كما سوف يرد بيانه.

وفي القرن الرابع الهجري تطور علم الأصول أكثر واتجه نحو الشمول، وكانت الموضوعات التي تتوفر مصنفاته على تناولها أوسع من الموضوعات الجزئية التي سلفت الإشارة إليها في القرن الثالث، وهذا ينم عن أن تطور أصول الفقه كان تطورًا طبيعيًا إذ بدأ بالتدوين ثم إفراد بعض موضوعات المنهج الذي تم تدوينه بالدراسة والتوسيع والمناقشة والحوار، ومن بعد كان تجميع تلك الجزئيات في وعاء أوسع مما كان، وقد اقتضى ذلك الوضع بطبيعته عدة أمور منها:

١- استقلالية علم الأصول عن

علم الفقه وتمتعه بالتميز والتخصص.

٢- التكامل بين كل موضوعات العلم الأساسية والهيكلية وتناولها في صعيد واحد مصحوبة بالمباحث التبعية المكملة لها.

٣- ظهور التأليف في أصول المذاهب، وقد برع الحنفية في هذا الدور بشكل واضح حيث ألف الكرخي (ت٣٤٠هـ) كتاب "الأصول"، والجصاص (ت ٣٧٠هـ) كتابه "الفصول في الأصول"، كما ألف ابن القصار (ت ٣٩٧هـ) من المالكية مقدمة في أصول مذهب مالك، وابن حامد (ت ٤٠٣هـ) الحنبلي صنف كتابًا في أصول الإمام أحمد سماه "تهذيب الأجوبة"(٤٤).

٤- في هذه الحقبة ظهرت المقدمات الأصولية التي تتناول القضايا المنهجية الخاصة بعلم الأصول كحد العلم وحقيقته، وأقسام العلوم، ومعنى الحد والنظر والدليل، والمدركات العقلية والسمعية(٤٥).

٥- أتاح الشمول في البحث الأصولي، الذي اتسم به هذا القرن، المجال لتحديد المصطلح الأصولي الذي كان من قبل في بداية تدرجه، وكانت بعض أطرافه غامضة نتيجة أن كل فريق كان يحدد رأيه فيه وهو بمعزل عن الآخر، صحيح أنه حدث فيه حوار ونقاش لكنه كان حوارًا يدافع كل طرف أو مذهب فيه عن اتجاهه، وكان ذلك كثيرًا ما يجرى في إطار المناظرات والجدل المذهبي، وفي هذا القرن مكنت النظرة الشمولية الأصوليين من النظر الكلي في الموضوع بعرض كل الاتجاهات في المصطلح؛ فالعلاقة مثلاً بين الاجتهاد والقياس كانت ابتداء عند الإمام الشافعي قائمة على الوحدة وأن الاجتهاد هو القياس، وفي هذا القرن تحددت الصلة بينهما وأنها العموم والخصوص، فالاجتهاد أعم من القياس لشموله له ولغيره، ومن هنا انفصل تعريف القياس عن الاجتهاد، نرى ذلك عند الشاشي

(ت٣٢٥هـ) وعند القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) وعند القاضي الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، ومثل ذلك حدث في مصطلح "الاستحسان" الذي سعى الإمام الشافعي ابتداء لإبطاله بناء على رأيه فيه، وإنه الحكم بالرأي والهوى من دون دليل، ولهذا حكم بعدم حجيته، ثم جاء الجصاص في هذا القرن فأنكر مفهوم الإمام الشافعي للاستحسان وأبان أن الاستحسان حكم بالدليل، ثم بين معناه من خلال استعراضه لمعان مختلفة فيه: بأنه يعني استعمال الرأي والاجتهاد في تحديد المقادير، وهذا لا خلاف فيه، أو ترك القياس إلى ما هو أولى منه، وهذا قسمان: أن يكون فرعًا يتجاذبه أصلان، أو تخصيص الحكم مع وجود العلة ثم أكد ذلك الكرخي من بعد، وما سرى على مصطلحات الاجتهاد والقياس والاستحسان جرى على مصطلحات أصولية أخرى كثيرة كالخبر المتواتر وخبر الآحاد، والنسخ، والبيان، وهكذا[٤٦] .

وفي القرن الخامس الهجري تطور أصول الفقه وبخاصة على طريقة المتكلمين حيث دفع به علماء الكلام دفعة قوية نحو التنظير والتجريد ، وفي هذا يقول الزركشي (ت٧٩٤هـ) إن من جاء بعد الإمام الشافعي تركز عملهم على البيان والشرح والتوضيح حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات: وفكا الإشارات، وبينا الإجمال، ورفعا الإشكال واقتفى الناس آثارهم[٤٧] ، وببراعة وريادة هذين الإمامين اللذين يمثل أحدهما الاتجاه السني الأشعري، ويمثل الآخر الاتجاه المعتزلي - تلك البراعة التي عبر عنها الزركشي ببراعة أخرى إذ وصف صنيعهم بتوسيع العبارات، وفك الإشارات، وبيان الإجمال ورفع الإشكال - خطا أصول الفقه خطوة بعيدة وتمايزت مدارسه فكرًا ومنهجًا، وازدادت قوة وصلابة وتحديدًا، ودخل علم

الأصول ساحة التنظير الواسع، وكثرت المؤلفات فيه مما جعل هذه الفترة فترة ذهبية في تاريخ علم الأصول أنتجت الموسوعات العلمية الأصولية التي لا تزال المورد والمصدر في هذا العلم حتى اليوم[٤٨] .

وفي كل الأحوال فإن هذه الفترة تصحبها الفترة اللاحقة حتى منتصف القرن السابع الهجري تعتبر بمثابة مرحلة الاكتمال لعلم الأصول[٤٩]، ولعلنا لا ننسى في ذلك الأثر التجديدي الكبير الذي أحدثه بعض مصنفي هذه الفترة وأعلامها كإمام الحرمين الجويني، والإمام الغزالي.

ومنذ منتصف القرن السابع الهجري مُنِيَ أصول الفقه هو الآخر بالتقليد والإغراق في كتابة المتون، ومن ثم شرحها وكتابة الحواشي عليها، وهنا ظهرت مدرسة الجمع بين المدرستين التي يعتبر ظهورها صدى للتعصب المذهبي الذي كان سمة بارزة من سمات ذلك القرن: حيث كانت أهداف مؤلفيها تنحو إلى إقرار القواعد الأصولية، وترجيح ما يراه أئمة المذهب فيها، ومناقشة وجهات النظر المختلفة ثم الوصول مباشرة أو بالتبعية إلى بيان أرجحية المذهب في الجزئيات الفقهية، فأكثر كتبهم في حقيقتها صورة لعصر التقليد المذهبي[٥٠] .

على أننا إذا نحينا هذا التعصب جانبًا فإن هذه الطريقة قد أفادت من حيث تطعيمها لأصول الفقه بعنصر المقارنة، إذ أن منهجها يقوم على عرض الآراء الأصولية المقررة في المدرستين اللتين سبقتاها والمقارنة بينهما، وذلك أمر مفيد ويعتبر في حد ذاته خطوة متقدمة في طريق التأليف في علم الأصول، إلا أن ما كتب على هذه الطريقة وإن امتاز بالمقارنة لكنه - من جهة أخرى - لم يكن خاليًا من التعقيد والصعوبة نتيجة الإلغاز الذي غلب على كتب هذه الطريقة، ولعل مرجع ذلك الإلغاز أن تلك الكتب كانت تحاول التعرض لكل الآراء الأصولية، أو أنه

راجع في جملته ــ إلى ما غلب على ذلك العصر من سمة الإيجاز والتلخيص في كتابة المتون في الفقه والأصول على حد سواء[٥١]، على أن هذه الفترة أيضًا وإن كانت قاصرة إلى حد ما من هذه الوجهة إلا أنها تميزت بتجديد آخر هو الاتجاه بأصول الفقه اتجاهًا عمليًا مباشرًا بتخريج الفروع على الأصول، وألف وفق هذه الطريقة أصوليون من المذاهب الفقهية الثلاثة الشافعي والمالكي والحنفي، حيث ألف فيه الإمام شهاب الدين بن أحمد الزنجاني الشافعي (ت ٦٥٦هـ) كتابه "تخريج الفروع على الأصول" وهو خاص بأصول الأحناف والشافعية. والإمام محمد بن أحمد التلمساني المالكي (ت ٧٧١هـ) وكتابه "مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول" وهو يتناول الأثر الفقهي للقواعد الأصولية في المذاهب الثلاثة الحنفي والمالكي والشافعي، والإمام جمال الدين الإسنوي (ت ٧٧٢هـ) وهو شافعي وكتابه "التمهيد في تخريج الفروع على الأصول"، ومحمد بن عبد الله التمرتاشي الحنفي (ت ١٠٠٤هـ) وكتابه "الوصول إلى قواعد الأصول"[٥٢]، وبنهاية الحديث عن هذه الفترة يكون العرض التاريخي لتجديد علم أصول الفقه وتطوراته قد انتهى إلا أننا - قبل نهايته هذه - نرى من الأوفق الوقوف عند أمرين هامين كان لهما أثر كبير بصورة أو بأخرى على حركة تجديد أصول الفقه في مدها السابق:

أولهما: دور المدارس الأصولية في التجديد.

وثانيهما: أثر تداخل التقليد الفقهي على التجديد الأصولي.

١ - دور المدارس الأصولية في التجديد:

لا يمكن للباحث وهو يتناول تاريخ تجديد أصول الفقه أن يغفل دور المدارس الأصولية فيه رغم أن طرفًا من ذلك الحديث قد ورد

بطريق أو بآخر من خلال تناول المجرى العام للتجديد عبر القرون لكنه قد لا يعفي في النهاية من تناول دور هذه المدارس بشكل محدد ومباشر لمعرفة ما إذا كان ذلك الدور سالبًا أم موجبًا.

والمدارس الأصولية الأساسية تمثلت في مدرستين هما مدرسة المتكلمين ومدرسة الحنفية كما هو معلوم ، أما مدرسة المتكلمين فهي المدرسة التي عملت على تحقيق القواعد الأصولية دون التأثر بالفروع الفقهية، وكان اتجاهها اتجاهًا نظريًا تجريديًا يرمي إلى تقرير القواعد الأصولية كما تدل عليها الأدلة لتجعل موازين ضبط الاستنباط، ومعايير سلامة الاستدلال، حاكمة لاجتهاد المجتهدين لا محكومة بالفروع الفقهية .

والسبب في هذه النزعة عند هذه المدرسة تأسيسها في ظل طريقة الإمام الشافعي الذي وضع أصوله قبل فقهه، حيث أنه عمد إلى وضع الأصول مبينًا اتجاهه ومسلكه فيها من خلال القضايا التي كانت تثار في زمنه بين أهل الحديث وأهل الرأي[٥٣] . ولهذا سميت باسمه ونسبت إليه، وكتب فيها كثير من أتباعه كما تسمى أيضًا بطريقة المتكلمين لأن كثيرًا من المشتغلين بعلم الكلام قد كتبوا فيها، ويبدو أن منهجها العقلي المجرد قد شاقهم وأغراهم بالكتابة فيها، ومن الجدير بالتنبيه إليه أن هذه المدرسة لم تقتصر على الأصوليين من الشافعية والمتكلمين وحدهم بل ضمت إلى رحاها أيضًا أصولي المالكية والحنابلة وغيرهم[٥٤] .

وتقابل مدرسة المتكلمين مدرسة الحنفية أو الفقهاء وهي مدرسة يقوم منهجها على استخلاص الأصول من الفروع الفقهية، على أن القاعدة الأصولية المستخلصة إذا ترتب عليها مخالفة فرع فقهي كانوا يشكلونها بالطريقة التي تجعل ذلك الأصل منسجمًا مع الفرع الفقهي[٥٥] .

وقد لجأت مدرسة الحنفية لهذا الأسلوب لتجعل من الأصول معايير تشهد بسلامة فروع مذهبهم، ولتثبت أيضًا أن لمذهبهم أصولًا يمكن الدفاع عنه من خلالها في مقام الجدل والمناظرة[٥٦]، وتسمى هذه الطريقة بطريقة الفقهاء كما تسمى بطريقة الحنفية لفرط تعلقها بالفرع الفقهي، وإخضاعها الأصل والقاعدة لذلك الفرع، فهي طريقة من جهة نشأتها وتأسيسها أليق بالفروع وأمس بالفقه كما يقول ابن خلدون[٥٧] .

وبالرغم عما يمكن أن يكون في هذه الطريقة من سلبيات ركز عليها بعض الباحثين[٥٨] إلا أنها تمتاز بتقريبها بين الأصول والفقه والمزج بينهما بطريقة مفيدة وأدخل في باب توثيق الصلة بين هذين العلمين اللذين تقضي طبيعتهما بالمزج بينهما لارتكازهما على بعضهما، وفي هذا يقول ابن خلدون عنها: "إن كتابة الفقهاء - الأحناف - في أصول الفقه أمس بالفقه، وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة فيها، والشواهد وبناء المسائل على النكت الفقهية، ولفقهاء الحنفية اليد الطولى في الغوص على النكت الفقهية، والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن"[٥٩] فضلاً عن أنها مهدت الطريق لنوع آخر من التأليف يخدم الفقه وهو التأليف في الخلاف وتخريج الفروع على الأصول، ويمكن أن يقال أنها خدمت على نحو من الأنحاء الكتابة في قواعد الفقه[٦٠] .

أما مدرسة الشافعية فتمتاز باتساع القاعدة النظرية فيها، وأن طريقتها هي الطريقة الطبيعية من خيث وضعها الأصول قبل الفروع كتصور، كما أن الحركة التصنيفية فيها كانت أوسع بكثير من طريقة الحنفية فضلًا عن احتضانها لكل المذاهب والترعات الفقهية سوى الحنفية .

وهذه الميزات وإن كانت إيجابية من حيث تقريبها بين هذه المدرسة والتجديد إلا أنها لم تنف عنها بعض

السلبيات الأخرى كسلبية التجريد وتقدير أصول بعضها موجود وبعضها غير موجود؛ وكل ما من شأنه أن يهبط بثمرة ومنفعة ما تقرره أو على الأقل قلته وضعفه، لأن كلامهم يدور أحيانًا في أدلة مقدرة في الأذهان لا تحقق لها في الأعيان[٦١] . كما أن خطتهم أيضًا، لبعدها عن التفريع الفقهي، لا تمكن من الوقوف على ما يبتغي بهذه الأصول من الاستدلال والتصرف في وجوه القياس، ولا تعرف بالمواضع المقصودة بالكلام[٦٢] . فضلاً عما فيها من الإمعان في الجدليات، وإدراج مسائل كثيرة ليست من الأصول فيه مما دعا الإمام الشاطبي وهو مجدد فحل أن يستدرك عليها بقوله: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عونًا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية"[٦٣] كما فصل تلك المسائل وهي مسألة ابتداء الوضع ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا؟ ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان النبي متعبدًا بشرع أم لا؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل[٦٤] وهي نفس المسائل التي وقف عندها المجددون المعاصرون وكان طلبهم في تنحيتها عن الأصول متواليًا وملحًا، وسوف نعرض لها على كل حال عند تناولنا للإرهاصات المعاصرة في المبحث الذي يلي هذا المبحث مباشرة.

٢- أثر تداخل التقليد الفقهي على التجديد الأصولي:

بدأت حلقة التقليد في الفقه في فترة سابقة ومبكرة عن أصول الفقه، وذلك أمر طبيعي لأن الفقه سابق في نشوئه من جهة الكم والاتساع والتدوين لأصول الفقه، وإن لم يكن سابقًا له من جهة الوجود، أما من هذه الجهة فقد يكون الأصول أسبق لأن التقدير الفقهي لا بد من أن يكون مرتكزًا على منهج وترتيب وإن لم يكن ذلك المنهج مدونًا لكنه

- على كل حال - قار في الأذهان، وجائش في الصدور، ومركوز في النفوس من غير ترتيب، ولا تنظيم ولا تسطير.

وعليه فإننا نرى في هذا الصدد أن التقليد في الفقه بدأ في منتصف القرن الرابع الهجري، وهو تاريخ كان الأصول فيه في أوج تجديده وامتداد حركته، أو كان في عصره الذهبي وفترة اكتماله كما سلفت الإشارة؛ وإثر ظهور التقليد في الفقه كانت الدعوة إلى إقفال باب الاجتهاد لقعود الهمم عن اكتساب مجموعة الصفات والعلوم اللغوية والشرعية بالقدر الذي يؤهل للاجتهاد في علوم الشريعة[٦٥].

وكرد فعل لقفل باب الاجتهاد اتجه الفقهاء إلى التعليل والتخريج والترجيح المذهبي[٦٦] أو ما يسمى بعمومه بالاجتهاد المقيد، وهنا قد تبرز إيجابية لا بد من ذكرها وهي أنه - رغم المحاذير التي عوقت الاجتهاد الحر، والتجديد المطلق الذي لا تغل حركة الباحث فيه المذهبية ولا تكبله قيودها - فقد تم تحويل نفس المنهج الأصولي العام ليخدم قضية المذهبية، مع الالتزام باستخدام نفس الأساليب والأدوات الأصولية السابقة، صحيح أن هذا المنهج أصابت أطرافه بعض المؤثرات، فظهر التخريج في الفقه وتداخل مع مباحث الاجتهاد في الأصول تمامًا كما تداخل التقليد نفسه مع تلك المباحث، إلا أن الإيجابية تكمن في التحويل والانتقال من حال إلى حال داخل الإطار ذاته.

ومحصل الأمر أن التقليد كان قدرنا الذي حملت عليه ظروف كثيرة بعضها قد يكون إيجابيًا وبعضها قد يكون سلبيًا[٦٧]، لكن المهم في الأمر أنه لم يؤد إلى الثورة على المنهج المقرر وإنما حوّل حركته من اتجاه إلى اتجاه آخر، لا أستطيع أن أقول أنه مغاير من كل الوجوه لكنه - قطعًا - مقيد، وهنا تبرز أيضًا إيجابية أخرى ذات صلة بالإيجابية الأولى هي أن الفقهاء

وجدوا في عصر التقليد متنفسًا في أصول الفقه بديلًا عن الاجتهاد في الفقه فانطلقوا في رحابه مستخدمين ملكاتهم، وباذلين طاقاتهم في تطعيم أصول الفقه بالنقد والتصحيح والتعليل والتمحيص[٦٨]، وأذكوا جدلية الحوار فيه ونشطوها من خلال مناظراتهم العلمية في معرض دفاع كل فريق منهم عن مذهبه وطريقته. كما أن استخدامهم لمنهجية الأصول قد ساعدهم في مخالفة أئمتهم في بعض الأحكام مخالفة مستندة إلى التخريج على أصولهم نفسها بنظر آخر، وأن حركة التأليف الفقهي انتعشت في هذه المرحلة على يد كبار المؤلفين المذهبيين، وكان لأصول الفقه أثره في ذلك بلا جدال، كما انعكست تلك التوسعات المذهبية على أصول الفقه نفسه فأدت إلى ثرائه واتساعه[٦٩].

وفوق ذلك فإن الاجتهاد المقيد لم يمنع من الإبداعات الفردية التي كان أربابها من العلماء الأفذاذ يكسرون الطوق، ويتجاوزون الحاجز إذا لزم الأمر، واستوجب الحال التجديد.

وقد استمرت هذه الفترة حتى منتصف القرن السابع حيث كانت مرحلة الجمود التام، وهي فترة اتسمت بسيادة الفكر التقليدي المطلق والانصراف عن تلمس العلل والمقاصد ليحل محلها الحفظ الجاف، والاكتفاء بما في الكتب المذهبية دون مناقشة، وتضاءلت حركة التخريج والترجيح والتنظيم لفقه المذاهب، وبذلك أصبحت المؤلفات الفقهية - إلا القليل - اختصارًا لما وجد من المؤلفات السابقة أو شرحًا لها[٧٠]، وانعكس ذلك على الأصول أيضًا فدارت مؤلفاته بين التلخيص (المتون) التي غلب عليها الغموض والإلغاز ومن ثم الشروح والحواشي، بل إن الفترة الأخيرة من هذه المرحلة خلت من التأليف في الأصول حتى القرن الحادي عشر الذي ظهر فيه "مسلم الثبوت" لمحب الله بن عبد الشكور (ت ١١١٩هـ)، وفي القرن الثالث

عشر ظهر مؤلف على قدر كبير من الفائدة من حيث جمعه للآراء الأصولية السابقة، وتلخيصها مع ترجيحات واختيارات هو كتاب "إرشاد الفحول لتحقيق الحق من علم الأصول" للإمام الحافظ القاضي محمد بن علي بن عبد الله الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ).

وسوف يتم تناوله من خلال الحديث عن التجديد الفردي الذي قام به الشوكاني ضمن غيره من المجددين الآخرين عبر التاريخ الإسلامي.

٣- التجديد الفردي في أصول الفقه:

لعل تتبع تجديد أصول الفقه في الصفحات السابقة قد كشف أن تجديده لم ينقطع منذ تدوينه على يد الإمام الشافعي وإلى القرن السابع، على أن حظ كل قرن من ذلك التجديد قد يختلف عن الآخر من جهة كمه أحيانًا، ومن جهة كيفه أحيانًا أخرى، أو منهما مجتمعين، وعلى ذلك فإننا إذا استثنينا الفترة السابقة للتدوين - لأن التجديد فيها كان تجديدًا تلقائيًا أدى ناتجه من خلال تراكم المعالجات الفقهية إلى بداية المنهجية، وهيأ للإمام الشافعي المادة الأولية التي استخلص منها المنهج الأصولي - فإن تدوين أصول الفقه يعتبر بداية التجديد فيه، وإذا تحفظنا أكثر يمكن أن نقول أنه إيذان بالتجديد فيه، وينسحب هذا الحكم على الجهود المكملة التي تبعت جهد الإمام الشافعي وبذلك تعتبر مؤيدة للإذن بالتجديد؛ إذ أن التعليقات والشروح وبلورة المسائل المنهجية في شكلها الجزئي وإدارة الحوار حولها أدى - بلا أدنى شك - إلى التجميع وبالتالي إلى الشمول الذي حفلت به مدونات القرن الرابع، الذي برزت فيه مظاهر التجديد الأصولي بوضوح من خلال استقلاليته عن علم الفقه، والتكامل بين موضوعاته الأساسية ومكونات بنيانه الهيكلي في صعيد واحد، وظهور المقدمات الأصولية،

وهي جزء منهجي هام من أجزاء أصول الفقه، ومن ثم تحديد مصطلحاته التي كانت غائمة وغامضة لقرب نشأها وحِدَة التنازع حولها، إلى أن كان القرن الخامس فكان التنظير والتجريد واتساع الوعاء الأصولي بشكل ملحوظ سواءً كان ذلك في كثرة المؤلفات فيه، أو كان من جهة الحركة المنهجية الداخلية في مباحثه، وتناول موضوعاته، وهو تجديد إطاري لا يسوغ لأحد نكرانه إذا قايس أصول الفقه في هذا القرن بالقرون التي سبقته أو حتى التي لحقته، وإن كان التجديد الأصل فيه دورانه - نسبة ومقايسة - مع الفترات السابقة لا اللاحقة.

ولتأكيد ذلك أكثر لا بد من عملية جرد ورصد للجهود الفردية في التجديد على أن هذه الجهود قسمان: قسم يدخل في التجديد المؤسسي الذي سلف بسطه ومع ذلك ينبغي التنبيه إليه بحسبان أن المجدد كان بمثابة المعلم البارز الذي بدأ التجديد من لدنه، وقسم لا يدخل في التجديد المؤسسي وإنما كان عملاً فرديًا ينسب لصاحبه كتجديد الإمام الشاطبي الذي لم يدخل دائرة المؤسسية إلا في مرحلة متأخرة حينما أحس الناس بجدواه فانفعلوا بأطروحته نتيجة احتياجهم الشديد إليها، وقد نلاحظ ذلك في أن الكاتبين في أصول الفقه، وعرض مصنفاته في العصر الحديث قد يعبرون أحيانًا وهم بصدد ذكر كتاب الموافقات، قد يعبرون بقولهم" وهناك نوع آخر من التأليف"(٧١) .

وفي كل الأحوال فإن ناتج التنويه بهؤلاء المجددين سيكون تأكيدًا للتجديد كما سلف بيانه، وكشفًا آخر من كشوف أبعاده واتجاهاته هذا فوق ما في ذلك من ردِّ الحق لأصحابه، والإشعار بأن التجديد لا يتأتى من فراغ، وإنما يتبلور من خلال فعل الرائد القوي الذي يتمتع بالقدرة على التجديد والرغبة فيه.

وأول من نبدأ بقراءة اسمه ونحن نطالع صحيفة المجددين هو:

الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ)

وقد هيأت الإمام الشافعي لذلك التجديد عوامل كثيرة منها: سلامة تكوينه سواء كان من جهة اللغة التي اكتسبها من مكثه في قبيلة "هذيل" نحوًا من عشر سنين تعلم فيها لغات العرب وفصاحتها، أو من جهة معرفته بالشريعة والفقه التي مكنته منها دراسته لفقه الحجازيين مباشرة على يد الإمام مالك، وأخذه فقه العراقيين على الإمام محمد بن الحسن الشيباني تلميذ الإمام أبي حنيفة، وبذلك اجتمع عنده فقه أهل الرأي وأهل الحديث، وقبل ذلك كان قد حفظ القرآن الكريم وعمره عشر سنوات، وحفظ الموطأ وهو ابن عشر سنين، وأذن له شيخه مسلم بن خالد الزنجي (ت ١٧٩هـ) إمام أهل مكة وفقيهها بالإفتاء وهو ابن خمسة عشر سنة، وقال له: "أفت يا أبا عبد الله، فقد والله آن لك أن تفتي[٧٢] "، كما تمتع بغير ذلك من الملكات الفطرية، والقدرات الجبلية، وآيات النباهة والذكاء التي هيأته ، ودفعت به إلى عالم التميز والعبقرية، وبذلك شهد أقرانه، قال أبو ثور عنه: "ما رأيت مثل الشافعي ولا رأى هو مثل نفسه"[٧٣] ، وقال عنه الإمام أحمد :"ما من أحدٍ في يده محبرة ولا قلمًا إلا وللشافعي في رقبته منَّة"[٧٤].

أما شهادات المعاصرين فتكفي منها شهادة من توفر على دراسة الرسالة وتحقيقها العلامة الشيخ أحمد شاكر الذي قال عنه:"إني أعتقد غير غالٍ ولا مسرف ، أن هذا الرجل لم يظهر مثله في علماء الإسلام في فقه الكتاب والسنة ونفوذ النظر فيهما ، ودقة الاستنباط مع قوة العارضة، ونور البصيرة، والإبداع في إقامة الحجة وإفحام مناظره، فصيح اللسان، ناصع البيان، في الذروة العليا في البلاغة"[٧٥] أما تجديده في علم الأصول فقد سلفت الإشارة إليه على أنه يمكن تأكيده أكثر بما قاله المحقق

الدهلوي[٧٦]، وقول المزني: "قرأت الرسالة خمسمائة مرة ما من مرة إلا واستفدت منها فائدة جديدة"[٧٧].

وثاني الأعلام الذين ينسب إليهم التجديد في أصول الفقه **إمام الحرمين الجويني** (ت ٤٧٨هـ) وعلى هذا فهو من رجالات القرن الخامس في المنظومة التاريخية، استمد قدرته على التجديد من خلفيته الممتازة في المعرفة بالعلوم الإسلامية قاطبة، إذ كان له معرفة تامة بالفقه والأصول والتفسير والأدب، كما أن ملامح النبوغ بدت عليه في فترة مبكرة من حياته إذ تولى التدريس بعد وفاة والده وعمره عشرون سنة، وهو في ذلك يقارب إمامه الإمام الشافعي[٧٩]، وهو إن قارب إمامه في صفة النبوغ المبكر هذه فقد قاربه أيضًا في خصلة أخرى هي بلاغته وفصاحته، وتمتعه بأسلوب عربي رفيع ورصين وذي سمات عالية ومتفردة، وفي ذلك قال عنه ابن السبكي: "من ظن أن في المذاهب الأربعة من يداني فصاحته فليس على بصيرة من أمره، ومن حسب أن في المصنفين من يحاكي بلاغته فليس يدري ما يقول"[٧٩].

وفي كل الأحوال فقد دفعت هذه الملكات وغيرها إمام الحرمين ليكون في مركز الصدارة، وليمثل معلمًا بارزًا في مسيرة علم أصول الفقه، ودوره في ذلك مقدر ومسلم به في تاريخ هذا العلم، ولا يحتاج "إلى برهان أكثر من البرهان نفسه"[٨٠] الذي نتابع الآن أثره التجديدي في علم الأصول من خلاله ومن خلال آثاره الأصولية الأخرى.

وتتبدى آثار إمام الحرمين الجويني التجديدية في أصول الفقه في كتابه "البرهان" الذي وصفه ابن خلدون بأنه من أحسن ما كتبه المتكلمون[٨١]، كما وصفه ابن السبكي (ت ٧٧١هـ) بأنه كتب على أسلوب غريب لم يقتد فيه بأحد، واعتبره بمثابة اللغز لإثارته فيه لمصاعب الأمور، وعدم إخلائه لدقته

مسألة من إشكال مع خروجه منها بسلامة عن طريق دقته في الموازنة، والاختيار الذي يخترعه ويرضاه لنفسه[٨٢].

وإذا أردنا تلمس هذه الآثار التجديدية - بعد هذا الوصف العام - فإننا نجدها تدور في ثلاثة اتجاهات:

١- الاتجاه الأول: البراعة في عرض القضايا الأصولية.

٢- الاتجاه الثاني: التفرد في دقة المنهجية في تناول القضايا الأصولية وتقاسيمها.

٣- الاتجاه الثالث: الحركة الداخلية لتفكير إمام الحرمين من حيث الاستقلالية، والحرية، وعدم الخضوع للمسلمات الموروثة.

أما الاتجاه الأول فيظهر في استهلاله كتابه بمقدمة تناول فيها توضيح المقصود بالعلم والمادة العلمية التي يستمد منها؛ ضرورة أن الخائض في أي فن من الفنون ينبغي أن يحيط بالمقصود به وبمادته، وبحقيقته وحدِّه، والغرض من ذلك أن يكون الإقدام على تعلمه مصحوبًا بحظ من العلم الجملي بالعلم الذي هو بصدد الخوض فيه[٨٣] ، وبعد ذلك اتجه إلى عرض وبحث المسائل الأصولية التي نظمها في كتب تندرج تحتها أبواب وفصول ومسائل وبصفة عامة فقد تناول في الكتاب الأول القرآن والسنة، وفي الكتاب الثاني الإجماع، وفي الكتاب الثالث القياس، وفي الكتاب الرابع الاستدلال، وفي الكتاب الخامس الترجيح، وفي الكتاب السادس الاجتهاد، وفي الكتاب السابع الفتوى.

وفي كل ذلك يعتبر أمام الحرمين مجددًا لأن المقدمة الأصولية العامة التي تقع في صدارة كتب الأصول لم تكن كاملة ومتبلورة قبله، وتعتبر إضافة من إضافاته، وصورة من صور تجديده اللافت كما أن ترتيبه لقضايا الأصول في كتب تندرج تحتها أبواب، وفصول، ومسائل يعتبر هو الآخر تجديدًا لم يسبق إليه.

وللبراعة التي اتسم بها عرض إمام الحرمين للقضايا الأصولية وتصنيفها والتجديد الذي تمثل في كتابه "البرهان" كان كتابه من أهم المدونات الأصولية التي أرست قواعده، ومهدت مسائله، وأعطته صورة مستقلة كاملة[٨٤] .

ومن آيات تجديد الإمام في هذا الجانب أيضًا أن برهانه صار منطلق الكتابة والتأليف في أصول الفقه لمن بعده[٨٥]، ابتداءً من تلميذه الغزالي الذي استفاد من مجرى تقسيمه وتأثر به وإن أضاف إلى ذلك بعض التجديدات الخاصة به[٨٦] .

أما الاتجاه الثاني وهو تفرده في المنهجية في تناول القضايا الأصولية وتقاسيمها، فمنها:

١- عرضه للخلفية العلمية الخاصة بالمسألة محل البحث.

٢- طريقته في بحث المسائل وتتبع جذورها.

٣- تصديره لكل باب بتمهيد خاص به.

أما عرضه للخلفية العلمية الخاصة بكل مسألة يتناولها فهو منهجية سليمة، وعادلة ، ومحققة لخاصية الربط والوصل لرأيه بالأدلة التي سبقته وذلك لاعتبارات: أولها: أن أي رأي أصولي لا ينشأ من فراغ وحتى لو كان ما يقدمه إمام الحرمين من باب الإضافة فإن الإضافة عادة ما تكون مؤسسة على غيرها أو متصلة به بوجه من الوجوه، وثانيها: أن الآراء التي يعرضها إمام الحرمين ومن ثم يبني عليها تحليله للمسألة هي آراء الأئمة المؤسسين الذين بدأت شمولية أصول الفقه على أيديهم كالقاضي أبي بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ) والقاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) وثالثها: أن هذه الآراء وردت في كتب خاصة بأولئك الأئمة لكنها لم تصلنا حتى الآن بل ربما لم تعرف نسبتها إلى أصحابها من قبل، وعرض إمام الحرمين لها فيه شهادة بصحتها أولًا، وتعريف بتفاصيلها ثانيًا، فوق ما فيه من بناء إمام الحرمين آراءه

عليها سواء كان موافقًا أم مخالفًا[٨٧] .

أما طريقته في بحث المسائل وتتبع جذورها فهي الأخرى منهجية حسنة من شأنها أن تكشف عن هذه الآراء كشفًا بينًا يمكّن من نقدها أو استحسانها، ومن أمثلة ذلك تتبعه للجانب اللغوي في المباحث الأصولية وما قرره بعد ذلك التتبع الكلي من أن مسلك الأصوليين الأولين في ذلك كان مسلكًا مقبولاً حيث أنه ركز على ما يحتاجه الشرع من تلك المباحث وإن أغفله أئمة العربية، على أن هذا المسلك من إمام الحرمين كثيرًا ما كان يهديه هو نفسه إلى عدم الحاجة للتوسع في بعض القواعد العربية فينقد الأصوليين في ذلك، ويراجعهم منبهًا ومصححًا، وهذا اتجاه عملي مفيد من إمام الحرمين، ورغم ذلك فإن المتأخرين من الأصوليين لم يأبهوا به وشحنوا كتبهم بمباحث لغوية هي من صميم اختصاص علماء اللغة والنحو ولا تخدم الغرض الأصولي الذي ركز عليه الأصوليون المتقدمون واستحسنه إمام الحرمين آنذاك[٨٨] .

وتأتي أخيرًا النقطة الخاصة بتصديره لكل مبحث بتمهيد خاص به، وهذا الاتجاه من إمام الحرمين امتداد لخطه المنهجي العام القائم على بسط المسألة ليتم تصورها بطريقة كاملة ومستوعبة، وهو منهج اتسم به خطه في تناول أصول الفقه في جملته عن طريق البدء بالمقدمات، ومن ثم جودة التقسيم والترتيب إلى أن يصل به الشأن إلى تقديم أي مادة أصولية ذات صفة جملية بما يمكن أن يؤدي إلى فهمها وتصورها قبل الدخول في تفاصيلها، على أن هذا المسلك قد يتطلب منه أن يتناول كل باب أو مسألة بما يتفق مع طبيعة ذلك الباب أو المسألة، أما الاتجاه الثالث وهو الحركة الداخلية لتفكير إمام الحرمين، فهي حركة - كما وضح من شرح الاتجاهين السابقين - تقوم على الإفراط في الدقة، والحرية

في البحث من حيث عدم التقيد بآراء الآخرين، أو الدخول في المسألة وهو محكوم سلفًا بنظرة مبدئية، وإنما كان ديدنه أن رأيه دائمًا وليد البحث والنظر وكفاية الأدلة.

وإضافة إلى ما تقدم فإن لإمام الحرمين تميزًا وتجديدًا في باب المقاصد التي يتردد مفهومها عنده كثيرًا سواء كان بلفظ المقاصد نفسه أو بغيره من الألفاظ المعبرة عنها كلفظ الغرض أو الأغراض، وقد جاء ذلك عنه في معرض ما يسمى بالمقاصد الجزئية كمقاصد الطهارة، وأتبع ذلك في باب القياس بتقسيم خاص به أورده وفق طريقته عند ذكره لآراء من سبقه من العلماء في المسألة حيث ذكر أقسامهم، ثم بين تقسيمه الذي قسم المقاصد من خلاله إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات ومندوبات، والخامس ما لا يظهر فيه تعليل واضح ولا مقصد محدد مع تعقيبه على الأخير بأنه يندر وجوده[٨٩] . وبذلك كان صاحب السبق في تقسيم المقاصد الذي وسعه الإمام الشاطبي – فيما بعد – وأكثر من الاستدلال له، والتطبيق عليه.

وفيما وراء ذلك فإن لإمام الحرمين تجديدًا أصوليًا مقدرًا أورده في كتابه: "غياث الأمم في التياث الظلم" ويقع هذا المقطع في باب سماه "الأمور الكلية والقضايا التكليفية" من كتابه المذكور عند حديثه عن خلو الزمان من المفتين ونقلة المذاهب، وقرر فيه القواعد الكلية التي تسعف الناس في الفتوى عند إندراس التفاصيل، والقواعد الكلية التي يشير إليها هنا يعني بها قواعد المقاصد لا قواعد الأحكام التكليفية الجزئية[٩٠] ، دليل ذلك أنه عندما بدأ حديثه عن "المكاسب" رد التأصيل فيها إلى المقاصد ثم قال نبني على تلك المقاصد قواعد تعين إذا عسر مدرك التفاصيل في التحريم والتحليل.

دور الإمام الغزالي في تجديد أصول الفقه:

للإمام أبي حامد الغزالي (ت

٥٠٥هـ) دور مقدَّر في تجديد أصول الفقه أعانه عليه تكوينه العلمي الواسع؛ إذ تمتع بمعرفة الأصول، والفقه، والفلسفة، وعلم الكلام، وكان في ذلك دائرة معارف في عصره[٩١] . وفي هذا المعنى قال عنه الشيخ المراغي : إذا ذكر الغزالي فقد تشعبت النواحي و لم يخطر بالبال رجل واحد بل خطر بالبال رجال متعددون لكل واحد قدره وقيمته[٩٢] .

وفي علم الأصول خاصة يعد كتاب "المستصفى" الذي نتناول دور الإمام الغزالي في التجديد من خلاله أحد أربعة كتب نوَّه ابن خلدون بأنها عمدة هذا العلم[٩٣]، كما أنه يعتبر بمثابة التاج لكتبه الأصولية الأخرى، فقد سبقه "المنخول من تعليقات الأصول" وهو مقتبس - كما قال الغزالي نفسه - من تعاليق إمام الحرمين، ومقولته هذه وردت في آخر كتاب "المنخول" وهي: "هذا تمام القول في الكتاب وهو تمام المنخول من تعليق الأصول بعد حذف الفضول، وتحقيق كل مسألة بماهية العقول، مع الإقلاع عن التطويل، والتزام ما فيه شفاء الغليل، والاقتصار على ما ذكره إمام الحرمين رحمه الله في تعاليقه من غير تبديل وتزييد في المعنى وتقليل إلخ.."[٩٤] وفوق ذلك فإن الإمام الغزالي قد أعرض عن كثير من الآراء التي اعتمدها فيه[٩٥] .

وسبقه أيضًا كتاب "شفاء الغليل في مسالك التعليل" وهو خاص بمسالك التعليل كما هو واضح من عنوانه، وتظهر مكانة "المستصفى" عند الإمام الغزالي خاصة في اعتماده له بقوله: "ثم ساقني قدر الله تعالى إلى محاولة التدريس والإفادة، فاقترح عليَّ طائفة من محصلي علم الفقه تصنيفًا في أصول الفقه"[٩٦] كما أنه يعتبر وسطًا بين الإيجاز الذي غلب على "المنخول" والإطناب الذي غلب على "تهذيب الأصول" وهو كتاب أصولي آخر له ذكره في مقدمة كتابه

"المستصفى"[٩٧] .

وفي كل الأحوال فإن "المستصفى" لكونه آخر كتب الإمام الغزالي فقد تخلى فيه عن تبعيته المطلقة لأستاذه إمام الحرمين في آرائه كما أتقن تحريره بناء على رغبة محصلي العلم الذين أشاروا به عليه؛ ولهذا كان نموذجًا فريدًا في تأليفه وتصنيفه، وقد رشحه لذلك أن تأليفه جاء بعد هضم الإمام الغزالي لما تقدمه من كتب الأصوليين واستيعابها، وبشكل خاص كتب ومعارف أستاذه المباشر "إمام الحرمين" الذي تتلمذ على يديه، واستفاد من قدراته الأصولية الفائقة، وهي قدرات انعكست في تجديداته المنهجية العالية التي فرغنا من الحديث عنها قبل التهيؤ للحديث عن تجديدات الإمام الغزالي.

وللاعتبارات السابقة كلها ولغيرها مما لم نفطن له كان "المستصفى" خلاصة مركزة امتد عبرها تجديد السابقين، وصاحبتها تجديدات الإمام الغزالي التي تفرد بها، وبذلك كان ذا أثر بعيد في المراحل اللاحقة لمرحلته حيث تبعته كثير من الشروح والمختصرات والتعليقات[٩٨]، كما تأثر المنهج الأصولي - في عمومه - بروح إضافاته وتجديداته في بعض الأحوال، وبنصها في أحوال أخرى.

وبناء على ذلك فإن التجديد الذي وافى به الإمام الغزالي علم الأصول يمكن إجماله في الزوايا الآتية:

١- التسلسل والترتيب.

٢- المنهجية.

٣- الأسلوب والمعالجة البيانية.

١- أما خاصية التسلسل والترتيب فهي من الوجوه التي شغلت بال الأصوليين كثيرًا في ذلك العصر يؤكد ذلك ما رأيناه من اهتمام إمام الحرمين بذلك، وأن الترتيب كان يمثل صورة من صور تجديده الأصولي.

وقد يرجع السبب في هذا الاهتمام إلى أن المباحث الأصولية كان يتم تناولها - في البداية - وهي

متناثرة من غير رابط أو أداة تنسيق تجمع بينها وتضمها إلى بعضها فمست الحاجة إلى الترتيب، إلا أن ذلك الترتيب كان يتم بالتدريج وأن الذي بدأه هو الجصاص الحنفي، وممن سلك مسلكه الشيرازي الشافعي (ت٤٧٦هـ) والبزدوي (ت ٤٨٣هـ) والسرخسي (ت ٤٩٠هـ) وهما حنفيان أيضًا، ومع ذلك فإن جهد هؤلاء الأعلام في الترتيب كان بسيطًا ومحدودًا ويوافي فقط طبيعة مرحلتهم والمؤلفات التي كانت متاحة فيها[٩٩]، على أن ترتيب الجصاص خاصة - وهو أسبقهم وأوسعهم في هذا المضمار - كان منتزعًا من طبيعة كتابه وهي طبيعة عملية لأن كتاب "الفصول في الأصول" كان بمثابة المقدمة لكتابه في تفسير آيات الأحكام "أحكام القرآن" لذلك دار اهتمامه فيه على ما يخدم القرآن الكريم من المباحث الأصولية، ولاشك أن ذلك انعكس على المفاصل التي اهتم بها، يظهر هذا في اهتمامه "بدلالات الألفاظ" وجعلها في صدر الموضوعات الأصولية في كتابه مع مداخلته بينها وبين مباحث الحكم الشرعي، ثم قفي - بعد ذلك - بتناول السنة، والإجماع، والقياس، والاستحسان، والاجتهاد، وبذلك أسقط من حسابه وحدة مباحث الحكم الشرعي، ومباحث التعارض والترجيح كما لم يهتم بالتأصيل للمصالح والمقاصد وإن كانت الأخيرة قد ترجع أيضًا لطبيعة طريقة الحنفية وهي طريقة فروعية أكثر منها تأصيلية[١٠٠] . وبالمقابل فقد توسع في بعض الموضوعات التي تناسب غرض كتابه كالنسخ والعام والخاص، كما اهتم ببحث الموضوعات التي كان بين الحنفية وبين الإمام الشافعي نزاع في مداليلها كمسائل الاستحسان[١٠١] .

ثم جاء إمام الحرمين فخطا بهذا الترتيب خطوة أوسع إلا أن خطوته انحصرت في المقدمات الأصولية،

والسعي لدراسة المباحث الأصولية – عمومًا – في إطار وعاء ضابط حيث قسمها إلى كتب تحتها أبواب تليها فصول فمسائل مع مميزاته التجديدية الأخرى التي سلف بسطها في موضعها.

فلما جاء الإمام الغزالي اتجه إلى تطوير كل ذلك حيث بدأ بالمقدمات الأصولية إلا أنه تناولها بطريقة منطقية جامعة بحيث تصلح مقدمة لكل العلوم[١٠٢].

ثم ركز المباحث الأصولية في أربعة أقطاب، القطب الأول "الثمرة" وهي الحكم لأن الأصول قواعد يتوصل بها إلى استنباط الأحكام من الأدلة، والقطب الثاني "أدلة الأحكام" وقد حصرها في الكتاب والسنة والإجماع، والعقل، والاستصحاب، ثم عرض ما سواها من الأدلة المختلف فيها لكنه سماها بالأدلة الموهومة، والقطب الثالث هو "كيفية استثمار الأحكام من الأدلة" وجعل هذا القطب في مقدمة تتناول مبدأ اللغات وما يتصل بذلك من تقسيم الأسماء إلى لغوية وعرفية، وشرعية، وماهية الكلام المفيد، وطرق فهم المراد من الخطاب، والحقيقة والمجاز ثم بحث النظر في الصيغة وهي متن الكلام: المجمل والمبين، والظاهر والمؤول، والأمر والنهي والعام والخاص، ثم بحث ما يعتبر من الألفاظ من حيث الاقتضاء، والإشارة وفهم التعليل، وفهم غير المنطوق، والمفهوم، وأخيرًا كيفية الاستثمار من الألفاظ وبحث فيه القياس.

وهنا قد نقف لنشير إلى أن الإمام الغزالي لم يعتبر القياس دليلًا مباشرًا كغيره من الأصوليين وإنما أدخله في باب استثمار الأحكام من النصوص، وهذا لا يؤثر في وضعية القياس كمصدر اجتهادي إلا أنه نحا به نحوًا آخر من حيث أنه محمول على النص وليس بمستقل عنه.

والقطب الرابع "حكم المستثمر" وتناول فيه الاجتهاد والاستفتاء والتقليد والترجيح[١٠٣].

وفي النهاية فإن تقسيم الإمام الغزالي هذا للأصول فيه تجديد حيث رد الأصول إلى قسمة عالية ضابطة؛ ولهذا كان مغتبطًا به لما فيه من جودة الترتيب ولإحكامه ضم شتات الموضوعات الأصولية وتوجيهها، يدل على ذلك وصفه له بقوله: "جمعت فيه بين الترتيب والتحقيق لفهم المعاني، فلا مندوحة لأحدهما عن الثاني، وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب، يطلع الناظر فيه في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم، ويفيده الاحتواء على جميع مسارح النظر فيه، فكل علم لا يستولي الطالب في ابتداء نظره على مجامعه، ولا مبانيه فلا مطمع له في الظفر بأسراره ومباغيه"(١٠٤).

٢- المنهجية: تتسم منهجية الإمام الغزالي في كتابه "المستصفى" بالموضوعية حيث درج على إيراد أدلته أو أدلة مخالفيه بتحرٍ يتجنب فيه الضعيف ولا يذكر إلا القوي الذي يحمل وجهة النظر بصورة مباشرة، ويتحلل مما كان عليه كثير من المتكلمين من حيث الإكثار من الأدلة والحجج للانتصار فقط لأئمتهم أو بقصد الغلبة في مجال الجدل والمناظرة، أو بقصد الرياضة الذهنية(١٠٥)، وقد ساعدت هذه السمة على تصفية علم الأصول من بعض المسائل كمسألة تعبد النبي ﷺ بشرع أحد من الأنبياء السابقين، ومسألة مبدأ اللغات وهل كان اصطلاحًا أو توقيفًا؟ كما أنه كان ينبه صراحة إلى أن بعض الموضوعات ليست من علم أصول الفقه(١٠٦) وإن كان يذكرها لكنه يعتذر عند ذكره لها بأنها غدت من المألوف، "والفطام عن المألوف شديد"(١٠٧).

ومن مظاهر موضوعية الإمام الغزالي في منهجه تحقيقه للمسائل الأصولية التي يثيرها، ويعبر في هذا الصدد "بكشف الغطاء عن هذا" و "التحقيق في هذا" و"تحقيق القول" إلى غير ذلك من العبارات التي تدل على مراده في التحقيق

والتدقيق[١٠٨] .

أضف إلى ذلك تركيزه على المعاني وزهادته عن التعلق بالألفاظ، ويكفي في الاستدلال على هذا المسلك عنده قوله: "فاعلم أن كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه، ومن طلب المعاني أولاً في عقله، ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى"[١٠٩] .

وقد تمتع الإمام الغزالي مع موضوعيته باستقلال شخصيته العلمية "إذ كان يناقش ويعترض، وينقض، ويرجح، ويستقل بالرأي وإن خالف إمام مذهبه محمد بن إدريس الشافعي أو غيره من الأئمة المجتهدين"[١١٠] .

ونتيجة لكل ذلك فقد كان رصيد اجتهاداته واختياراته الأصولية كبير[١١١] .

٣- الأسلوب والمعالجات البيانية:

يمتاز أسلوب الإمام الغزالي بسلامة وسلاسة ويسر تعبيره الأصولي، وقد مكنه ذلك من سرعة الوصول إلى غرضه، وسبب ذلك وضوح الأفكار والمعاني في ذهنه مع كرهه للتكلف والتعقيد، والتطويل بلا طائل.

وفوق ذلك كله فقد جدد الإمام الغزالي في "المستصفى" وغيره من كتبه الأصولية في المقاصد الشرعية، وخطا بها خطوة واسعة من جهة التنقيح والتحرير والتركيز والوضوح حتى غدت المبادئ التي أرساها في ذلك هي "المبتدأ والمنتهى لعامة الأصوليين الذين جاءوا بعده"[١١٢] .

٤- عز الدين بن عبد السلام:

العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ) واحد أيضًا من المجددين في أصول الفقه، وفي ذلك قد لا يختلف عن المجددين الذين سبقوه في هذا الباب إلا أنه قد يختلف عنهم في أن الذين سبقوه كان غالب تجديدهم في التناول الكلي لعلم الأصول من جهة الترتيب والتنسيق، ورفد منهجيته بالدقة والتحقيق في تناول القضايا الأصولية وتقاسيمها، وجمع النظائر في مكان واحد بالإضافة إلى

المقدمات وغيرها من مناهج التوطئة والتمهيد، كما أن قاعدة تجديدهم كانت منطلقة من المؤسسات الأصولية التي يتبعونها، وأن مدارسهم كانت متأثرة باللغة والمنطق وأدوات النظر التي كانت رائجة آنذاك.

أما تجديد الإمام العز فقد اتسم بالتركيز على باب واحد هو باب المصالح، على أن اختيار الإمام لهذا الباب يعتبر - عندي - طبيعيًا لسببين:

أولهما: أن التجديد الكلي قد تكفل به الأوائل الذين سبقوه ولم تبق إلا التفاصيل والتجديد في جزئيات أصول الفقه لا كلياته.

ثانيهما: أن المصالح التي جدد الإمام في بحثها وإن بدت جزئية في إطار التصنيف لكنها كلية من جهة الموضوع، لأن المصالح - في النهاية - تمثل الغاية والمقصد لكل أحكام الشرع.

هذا وإن اختلف منهج الإمام العز بن عبد السلام عن الذين سبقوه في الاتجاهين السابقين فقد اختلف عنهم من وجهة أخرى وهي ربطه لتناول المصالح بالقاعدية والإفصاح عنها صراحة، وبذلك حدث تداخل بين أطروحته وبين قواعد الفقه المتعارف عليها، وقد يكون الأمر هنا هينًا؛ لأن تلميذه القرافي (ت ٦٨١هـ) يعتبر القواعد الفقهية قسمًا من قسمي أصول الشريعة، ويجعل أصول الفقه المتعارف عليه قسيمًا لها[١١٣]، فضلاً عن أن القاعدة عنده قد لا تعني القاعدة الفقهية بمعناها الدقيق، وإنما تعني القاعدة المقاصدية التي اهتم بها إمام الحرمين قبله في كتابه: "غياث الأمم في التياث الظلم" وقد سلفت الإشارة إلى ذلك[١١٤] .

وفي كل الأحوال فإن انفكاك الإمام العز بن عبد السلام من إسار طريقة المتكلمين وتوخيه تناول المصالح في إطار القاعدية، قد أكسب أسلوبه - في دراسة المصالح - الوضوح والسلاسة، وأبعده عن الصرامة المنطقية التي كانت ديدن

المتكلمين الذين اعتادوا على تناول المصالح من خلال المناسب الذي يقسمونه إلى مناسب مؤثر وغريب وملائم مع اختلافهم في حقيقة كل واحد من هذه المصطلحات في كثير من الأحيان[١١٥] .

وأخيرًا فإن تجديد الإمام العز بن عبد السلام في المصالح ومقاصد الشريعة من خلال كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" أو "القواعد الكبرى" قد شهد به الأولون قبل المعاصرين وإن كان للمعاصرين - لظروف زمانهم - اهتمام كبير بالمصالح والمقاصد، وفي ذلك ورد عن العلائي (ت ٧٦١هـ) في مقدمة كتابه "المجموع المذهب في قواعد المذهب" قوله: "كتاب القواعد الذي اخترعه شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام هو الكتاب الذي لا نظير له في بابه"[١١٦] وكان الإمام السيوطي أصرح منه في ذلك حيث وصف كتاب القواعد بأنه أول من فتح هذا الباب "أي نظرية المقاصد"[١١٧] .

ويؤكد ذلك أكثر ما أُثِرَ عن الإمام العز نفسه من نزعة أصيلة في إنكار التعصب المذهبي بل ونقده، ومن إنكاره لجموع المقلدين، وفي ذلك يقول: "ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعًا، ومع هذا يقلده فيه، ويترك من شهد الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه، جمودًا على تقليد إمامه، بل يتحيل لدفع ظواهر الكتاب والسنة، ويتأولها بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالًا عن مقلده"[١١٨] .

وبصورة محددة يمكن أن نعزو تجديد الإمام العز في باب المصالح في كتابه "القواعد" إلى ما يلي:

١- تأصيله لنظرية المصالح.
٢- تقسيم المصالح والمفاسد.
٣- تفاوت المصالح والمفاسد.
٤- منهجية التمازج بين النظر الفقهي والأصولي في تناول نظرية

المصالح.

ثم يأتي تفصيل ذلك كله على النحو التالي:

١ - تأصيله لنظرية المصالح:

لا شك في أن تأصيل فكرة المصالح وتوسيعها أمر جد ضروري ومفيد من جهة أنه يقف بنا على حقيقة المصالح وكنهها ومن بعد تفاصيلها ومقتضياتها، على أن الفائدة في هذا الإطار - قد تزداد أكثر إذا قارنا مسلك الإمام وجهوده مع من سبقه من العلماء والشراح من الأصوليين، إذ كانوا يقدمون على بحث المصلحة - غالبًا - من خلال بحث المناسبة، في باب القياس، وهو مبحث لا يتيح التوسع في التعرف على المصالح وامتداداتها لسببين:

أولهما: أن مبحث المناسبة مبحث محدود كما أنه لم يأت أصالة لبحث المصلحة وإنما جاء في إطار "مسالك العلة" التي تشمل النص والإجماع والمناسبة، ولما كانت المناسبة هي جلب المصلحة ودرء المفسدة فقد قاد هذا بدوره إلى الحديث عن المصالح؛ فالمصالح فيه تبعية من جهة التناول إذ لم يقصدها البحث مباشرة، وإنما توجه إليها عبر مسالك العلة، ومسالك العلة مبحث واحد من مباحث كثيرة ومتشعبة في باب القياس.

ثانيهما: أن طريقة الأصوليين في بحث المناسبة كان يتسم - كما أسلفنا - بشيء من التعقيد والصعوبة في مقام يقتضي البسط والشرح كثيرًا، كما أنه يخلو - تبعًا لذلك - من التطبيق، وتنزيل المصالح على الوقائع بالسعة المطلوبة فضلًا عن افتقاده لخاصية التأصيل والتقعيد والتنظير لنظرية كبيرة وحاكمة كنظرية المصالح التي تعود إليها كل أحكام الشريعة في نصوصها المدونة في القرآن والسنة وفي اجتهادات فقهائها منذ عهد الصحابة إلى ما بعد عصر الأئمة المجتهدين[١١٩].

ومع ذلك كله لا يمكن لنا أن ننكر دور الأصوليين السابقين في

التوطئة والتمهيد للمباحث الواسعة المتخصصة التي جاءت بعد ذلك في المصالح والمقاصد سواء في ذلك جهد الإمام العز بن عبد السلام، أو جهد الإمام أبي إسحق الشاطبي.

وتبدو حاجة المصالح إلى مثل هذا النوع من التناول الواسع في أن الإمام العز بن عبد السلام حينما تناول قضية المصالح بادر فبيّن " أصل المصالح من جهة أن الله جل شأنه أرسل الرسل، وأنزل الكتب لإقامة مصالح الدنيا والآخرة ودفع مفاسدهما"[١٢٠] .

ثم رتب على ذلك أن الشريعة كلها مصالح إما من جهة جلبها للمصلحة أو من جهة درئها للمفسدة لأن درء المفسدة من جملة اعتبار المصالح[١٢١] .

وعليه كانت هذه بداية التأصيل عنده لفكرة المصالح، ويبدو لي -والله أعلم - أنه لو لم تكن الحاجة إلى البحث الواسع في المصلحة واردة لما احتاج الإمام العز في تأصيله للبدء بهذا المقطع الذي قد يبدو لأول وهلة بديهيًا وضروريًا.

ثم أتبع ذلك ببيان أن الله أمر عباده برعاية هذه المصالح حيث أمر بكل خير، ونهى عن كل شر مع وعده بالثواب على فعل الخير، ووعيده بالعقاب على فعل الشر ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨] .

ثم تابع تأصيله بأن جلب المصالح ودرء المفاسد مبني على الظنون، ومعظم ظنونه صادق موافق غير مخالف ولا كاذب، ومن ثَمَّ فلا يجوز تعطيل المصالح الغالبة خوفًا من ندور كذب الظنون[١٢٢] كما بين مبدأ الاستثناء من العموم استجابة لما يعارضه ويرجح عليه[١٢٣] . ثم بين ما تعرف به المصالح والمفاسد فقرر أن مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل، ويعني بذلك قبل ورود الشرع[١٢٤] . مع إيراده لكثير من النماذج والتطبيقات على قوله، وأما

مصالح الآخرة ومفاسدها فلا تعرف إلا بالنقل[١٢٥].

ثم قرن ذلك بكسب الناس فبين أن منه ما هو سبب للمصالح، وما هو سبب للمفاسد[١٢٦]، ووصل ذلك ببيان حقيقة المصالح وهي عنده أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها، والمفاسد أربعة أنواع أيضًا: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها[١٢٧].

قسم في إطار ذلك المصالح إلى حقيقية وهي الأفراح واللذات، وإلى مجازية وهي أسبابها[١٢٨].

ثم وقف عند أمر هام وهو أن المصالح المحضة قليلة، وكذلك المفاسد المحضة، والأكثر من ذلك هو ما اشتمل على المصالح والمفاسد[١٢٩].

مع بيانه لمسلك عملي مرتبط بالمسألة هو أن الشارع حث على جلب المصالح ودرء المفاسد[١٣٠]، ومن ثم وضح ما يترتب على الطاعات والمخالفات[١٣١].

ونقف أخيرًا عند تقريره أن ما عرفت مصلحته يعبر عنه "بمعقول المعنى" وما خفيت عنا مصلحته يسمى "بالتعبد"[١٣٢] ثم دخل في تفاصيل كثيرة قد يدخل بعضها في عناصر التجديد الأخرى عنده والتي سوف نأتي على ذكرها وبيانها تباعًا.

٢- تقسيم العز بن عبد السلام للمصالح والمفاسد:

يأتي الإمام العز لتقسيم المصالح من جهات متعددة فهو يقسمها أولاً من جهة معرفتها:

١- ما يعرفه الأذكياء والأغبياء.

٢- ما يختص بمعرفته الأذكياء.

٣- ما يختص بمعرفته الأولياء[١٣٣].

ومن جهة الخلوص وعدمه إلى:

١- ما هو مصلحة خالصة من المفاسد السابقة واللاحقة والمقترنة ولا تكون إلا مأذونًا فيها، إما إيجابًا أو ندبًا أو إباحة.

٢- ما هو مصلحة راجحة على مفسدة أو مفاسد وتكون مأذونًا فيها.

٣- ما هو مصلحة مساوية لمفسدة أو مفاسد.

٤- ما هو مساوٍ لمصلحة أو مصالح[١٣٤].

ومن جهة التأجيل والتعجيل إلى:

١- مصالح واجبة التحصيل.

٢- مندوبة التحصيل.

٣- مباحة التحصيل، والمفاسد كذلك إلى:

١- واجبة الدرء.

٢- ما تختلف في الشرائع.

٣- ما يدرأه الشرع كراهة له[١٣٥].

ومن جهة الدنيا والآخرة إلى:

١- مصالح أخروية.

٢- دنيوية، وهي أيضًا قسمان:

١- ناجز الحصول.

٢- متوقع الحصول[١٣٦].

ويقسمها من جهة تبعية فرضيتها إلى فروض كفايات، وفروض أعيان[١٣٧]، ومن جهة كونها وسيلة أو مقصد إلى مقاصد ووسائل، ويطّرد هذا التقسيم عنده أيضًا في المفاسد[١٣٨]. ومن جهة نفاستها وعدمها إلى نفيس وخسيس، ودقيق، وجليل، وكثير وقليل، وجلي وخفي[١٣٩].

٣- تفاوت المصالح والمفاسد:

يرتبط هذا العنصر بالعنصر الذي سبقه وهو تقسيم المصالح، وفيه يقرر أن أوجب المصالح المصلحة التي أوجبها الله عز وجل نظرًا لعباده وهي متفاوتة الرتب منقسمة إلى الفاضل والأفضل والمتوسط بينهما كما يقسمها إلى عاجلة وآجلة[١٤٠].

والضرب الثاني منها ما ندب الله عباده إليه إصلاحًا لهم[١٤١]. كما يبين رتب المفاسد وأنها ضرب حرم الله قربانه، وضرب كَرَّه الله إتيانه[١٤٢]، وكل منهما إلى عاجلة وآجلة[١٤٣]، كما يتناول منهجية الترجيح بين المصالح في نفسها وبينها وبين المفاسد[١٤٤].

٤- منهجية التمازج بين النظر الفقهي والأصولي:

تتميز منهجية الإمام العز في تناول المصالح بالسعة والشمول بطريقة يتمازج فيها الفقه والأصول في الوفاء بالمراد، وهو هنا يتجاوز منهجه إثبات المصالح وإنما يمتد إلى شمولية التعليل بالمصالح والمفاسد حتى للقسم التعبدي[١٤٥] . وفوق ذلك يستثمر هذا التعليل في الاستدلال على الأحكام الشرعية بمختلف كتبها وأبوابها كما أن للفقه العام والسياسي في أمثلته وتطبيقاته نصيبًا مقدرًا، وبالإضافة إلى هذا فهو لا يفرق بين المصالح والمقاصد وإنما المقاصد عنده تحصيل المصالح ودفع المفاسد، ودليل ذلك أنه لما اختصر كتابه "قواعد الأحكام" سمى ذلك المختصر "الفوائد في اختصار المقاصد"[١٤٦] .

وما بين هذا وذاك فإن الإمام العز يتميز بفقه الواقع، ويستدل كثيرًا بمعطياته وبمقتضيات التجارب الدنيوية؛ فترى عنده طبًا أحيانًا[١٤٧]، ومعرفة بالنفوس وخلجاتها أحيانًا أخرى، أما تتبعه واستقراؤه للتفاصيل والجزئيات الفقهية فحسبك فيه كثرة ما جاء في كتابه من أمثلة وشواهد.

٥- الإمام ابن تيمية:

المجدد الخامس لأصول الفقه هو شيخ الإسلام عبد الحليم بن أحمد بن عبد السلام بن تيمية (ت ٧٢٨هـ) وهو إمام ومصلح، وعالم نابه الذكر: حفظ القرآن في صباه ثم أتبعه بحفظ الحديث، ومن ثم تعرف على آراء الصحابة وأقوال التابعين كما أتقن علوم العربية، وألَمَّ بأخبار العرب، وكان ذا معرفة بالحساب والجبر، واهتم ـ بشكل خاص ـ بدراسة النِحَل والمذاهب دراسة عميقة وواسعة، وقرأ الفلسفة ودقائقها ، واطلع على جميع ما ألفه علماء الكلام من متقدمين ومتأخرين، ولموسوعيته المعرفية هذه قال عنه كمال الدين الزملكاني (ت ٧٢٧هـ) : "كان إذا سئل في فن من الفنون ظنَّ الرائي والسامع أنه لا

يعرف غير ذلك الفن[١٤٨] "، وقال عنه ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ) "لما اجتمعت بابن تيمية رأيت رجلًا كل العلوم بين عينيه يأخذ ما يريد ويدع ما يريد"[١٤٩] والأقوال التي تدل على عبقريته واتساع معارفه كثيرة على كل حال نكتفي منها بما ورد لنتجه إلى موضوعنا وهو تجديداته في أصول الفقه، ولعلَّ أول كلمة تقال في هذا الصدد أن ابن تيمية لم يكن له كتاب مستقل في علم أصول الفقه، على أن باحثًا معاصرًا قد جهد واستقرأ آراءه الأصولية من خلال كتبه في العقائد والتصوف ، والتفسير، والحديث والمنطق فجمع من ذلك جملة صالحة تضع الإمام في مصاف الأصوليين المتقدمين في هذا العلم؛ إذ احتوت تلك الرسالة على جزئين وبلغ عدد صفحاتها (٨٩٠) صفحة فإذا استثنينا منها (٩٦) صفحة للمقدمات العامة سواء كانت خاصة بتاريخ علم الأصول أو كانت متصلة بشخصية الإمام وعصره، و(٨٣) صفحة للفهارس وهي كثيرة ومتنوعة يكون الحاصل (١٧٩) صفحة وبخصمها من العدد الكلي لصفحات الرسالة وهي (٨٩٠) صفحة كما سبق يكون عدد صفحات ما أثر عنه من مسائل أصوليه (٧١١) صفحة[١٥٠] ، وهذا قدر كافٍ في الدلالة على مكانته في هذا العلم فإذا أضفنا إلى ذلك أن آراءه الأصولية هذه كانت تأتي مبثوثة في فتاواه وآرائه، أنبأ ذلك عن قدرة هذا الإمام الأصولية وتمكن ملكة التنظير فيه، ونزعته إلى التقعيد والتأصيل، وحرصه على استخراج الكليات، واستخلاص المعايير والضوابط التي يبني عليها فقهه في عمومه، وهذا في - حد ذاته - عمل أصولي متقدم فضلاً عما فيه من اتجاه عملي يتناول الأصول تناولاً ميدانيًا مباشرًا بوصفه حاكمًا وموجهًا للآراء الفقهية.

وبالنظر للآراء الأصولية للإمام نستطيع أن نقول أن سمات آرائه

الأصولية يمكن تجميعها فيما يلي:

١- الحرية في النظر الأصولي وعدم التقيد بالمذهبية بإطلاق.

٢- الاعتماد على الكتاب والسنة في التنظير الأصولي.

٣- التوفيق بين الثنائيات المتقابلة: العقل الصريح والنقل الصحيح، والحقيقة والشريعة.

٤- البرهنة والاستدلال على القواعد الأصولية[١٥١].

ويبدو - والله أعلم - أن شيخ الإسلام لمجيئه في مرحلة متأخرة غلب عليها التقليد في الفقه والأصول فقد اتجه في آرائه الأصولية إلى النقد والتصحيح لما سبقه، لأن أي موضوع أصولي يتجه إليه من خلال فتاواه كان يجد فيه - في الغالب - رأيًا أصوليًا مقررًا فينقده ثم يقرر رأيه، ولعلَّه في هذا المترع كان قريبًا من إمام الحرمين - أعني في اتجاهه من حيث الانطلاق إلى الرأي وبنائه على المناقشة مع الغير - وإلا فإن مترع الرجلين مختلف حيث تقوم رؤية إمام الحرمين على المنطق العقلي، وأما ابن تيمية فتقوم رؤيته على النص الذي يفسره العقل بواسطة اللغة بعيدًا عن المنطق والفلسفة.

وأخيرًا فإن أعمال ابن تيمية الأصولية - بناءً على الحيثيات السابقة - تمثل تجديدًا في أصول الفقه من جهة ما فيها من كسر لحاجز التقليد وتخطي تياراته، ومن حيث ما تمتع به من البرهنة والاستدلال القائم على الأصول الأولى - أصول السلف - بما فيها من نقاء وبعد عن الشوائب اللاحقة، ومن حيث ما في آرائه من التوفيق بين المتقابلات التي تتراءى لبعض الناس متناقضة، ومن حيث ما فيها - أيضًا - من اهتمام بمقاصد الشريعة الذي كان ابن تيمية يرى التوسع فيها وعدم حصرها في المقاصد الخمسة المقررة والمعروفة[١٥٢]، على أن آراء ابن تيمية الأصولية تتمتع بخاصية تجديدية أخرى هي تقريره لمبادئ وأصول

الفقه العام "السياسي" الذي اهتم بقضاياه ومسائله، وهو فقه يرى بعض الداعين لتجديد أصول الفقه اليوم أن الفقه الإسلامي خلو منه.

وبناء على ما سبق من أفكار – في سياق أبعاد الموضوع وتشعباته – فإن ابن تيمية يمثل حلقة هامة ومتميزة من حلقات التجديد الأصولي سواء كان ذلك من حيث الاتجاه أو من حيث التناول، كما أن اتجاهاته هذه قد تركت أثرًا بعيدًا في تفكير الأمة الإسلامية، وقد نوه بذلك الإمام الشيخ أبو الحسن الندوي فقال: "وإن دعوة ابن تيمية هذه أثارت روحًا، ونشاطًا جديدًا في أوساط الأمة الفقهية والعلمية التي كانت قد توقفت منذ مدة بعيدة عن دراسة الأحكام والمسائل والتفكير فيها ومقابلتها مع الكتاب والسنة، وكان باب الاجتهاد مغلقًا منذ زمن بعيد، وهكذا فإنه قام ببعث الفكر الإسلامي الصحيح الذي وجد في القرون الأولى، وقامت عليه حياة المسلمين، وهو على أساس هذه المآثر العلمية والعملية كلها، يعتبر من شخصيات التاريخ الإسلامي المصطفاة التي اختارها الله لتجديد هذا الدين، وبعثه من جديد"(١٥٣).

٦- أبو إسحاق الشاطبي:

هو الإمام إبراهيم بن موسى بن محمد أبو إسحاق الشهير بالشاطبي (ت ٧٩٠هـ) صاحب الموافقات والاعتصام، والإفادات والإنشادات وغيرها من التصانيف العالية التي تتسم بالسعة والشمول والعمق كما تتسم بالتنوع، وبهذا فهي تعكس المقدرات الفريدة لهذا الإمام العبقري النابه الذي كان يجيد النحو واللغة، ويتحلى بالطرافة والأدب، ويتقن حفظ القرآن الكريم ويعرف قراءاته، ويلم إلمامًا جيدًا بالسنة النبوية التي سعى لشرح بعض مقاطعها متمثلاً في شرحه لكتاب "البيوع" من صحيح البخاري، أما معرفته بالفقه والأصول فيكفي فيه كتاباه "الموافقات" و"الاعتصام" وفتاواه

الكثيرة الموزعة في دواوين الفقه المالكي، وفضلاً عن ذلك فإن الإمام الشاطبي كان ذا حضور اجتماعي بيِّن في زمنه سواء كان ذلك عن طريق مراسلاته وإفاداته الكثيرة، أو كان عن طريق اشتغاله بوظيفة الإمامة والدعوة على أن هذا الحضور - فيما يبدو - قد سبب له بعض المتاعب حيث ألصقت به التهم، والتلفيقات وأصابته بعض المحن من جراء ذلك[١٥٤]، رحم الله أبا إسحاق الذي ترك في العالمين سفره المعروف "الموافقات" الذي دفع به إلى صدر المجددين في الإسلام، وكان عظيمًا بينهم في ذلك إن لم يكن أعظمهم[١٥٥].

وتجديدات الإمام الشاطبي في علم الأصول التي تعنى بها هذه النبذة اليسيرة عنه تجديدات كثيرة وعديدة، ومده فيها واسع ومتقدم، ولئن تركز دور الإمام الشافعي في تدوين علم الأصول وجمعه وتحريره وتفتيح ينابيعه فقد لحقه هذا الإمام العظيم بدور كبير في زمنه اللاحق في القرن الثامن الهجري، حيث جدد في هذا العلم تجديدًا قد يصل إلى حد التأسيس في بعض جوانبه.

وسوف نتناول في هذه العجالة تلخيص أهم جوانب التجديد عنده من خلال النقاط الآتية:

١- دوافع التجديد عند الشاطبي واتجاهاته.

٢- منهجية التجديد عند الإمام الشاطبي.

٣- مضامين التجديد عند الإمام الشاطبي.

١- دوافع التجديد عند الشاطبي واتجاهاته:

لعلي لا أبعد عن الحقيقة كثيرًا إن قلت إن نزعة التجديد عند الشاطبي ترجع إلى سببين:

أولهما: أيلولة الفقه في زمنه إلى شكلية غذتها ظروف التقليد التي كانت سائدة آنذاك، وقد أدت تلك الشكلية إلى عدم قدرة الفقه على إعطاء الحلول العملية المناسبة

للمستجدات التي طرحها واقع زمانه الذي كانت الحياة فيه في الأندلس تمور بأحداث متلاحقة ومتشعبة انعكاسًا لضعف الدويلات الحاكمة، وشراسة الأعداء من النصارى الذين كانوا يتربصون بالمسلمين الدوائر، وهذا بدوره قاد إلى شيء من الاستكانة والتبعية ساعدت فيه الأوضاع الخاصة والتربية غير الطبيعية القائمة على التقليد والتبعية.

ثانيهما: أن التصوف بلغ في زمنه شأوًا بعيدًا إلى الحد الذي خرج فيه بعض المتصوفة إلى الابتداع ومخالفة السنة[١٥٦] ، وقد يكون هذا السبب مرتبطًا بالسبب الأول من حيث عكسه لحالة الإحباط التي سادت الناس نتيجة ضعف دويلاتهم وانقسامها وحربها لبعضها، فعوضوا عن ذلك بالمبالغة في اتباع شيوخهم وتقديسهم واحترام آرائهم، على أن هذا الموقف من الشاطبي لا يعني - بحال - معارضته للمسلك الصوفي الصحيح، فقد كان الرجل معتدلًا ووسطيًا منصفًا، يدل على ذلك ترداده للوسطية كثيرًا في كتابه "الموافقات"[١٥٧] .

وللحقيقة يمكن أن نقول إن هذا الوضع الذي يعكسه السببان المذكوران - في جملته - لم يكن وليد عهد الشاطبي وإن تطور في عهده وبلغ ذروته في المغرب لظروفه الخاصة نتيجة الصراع الذي نشب فيه آنذاك، فقد سبق أن واجه الناس في المشرق مثله بعد تمكن التقليد فيهم؛ ولهذا غلب عليهم هم الآخرون وصفهم لكل جديد بأنه "بدعة"، وقد حاول فقيه وأصولي ضليع هو الإمام القرافي الخروج من هذا المأزق بالتفريق بين البدعة الحسنة المشروعة، والبدعة المذمومة المحظورة، إلا أن ذلك وحده لم يكن كافيًا للخروج من المأزق الذي كان فيه الناس ما لم يواجه الأمر في عمومه بحركة إصلاحية جديدة، وإلى تطوير المناهج الأصولية نفسها لتستوعب مستجدات الحياة وتنزلها مكانها من

الدين، وهذا ما نهض به حقًا الإمام الشاطبي حيث ألف كتابه "الموافقات" وعدَّل فيه في المنهجية الأصولية بحيث تكون قادرة بسعة وإحكام لامتصاص مستجدات الحياة بأنماطها وقضاياها المختلفة، كما ألف كتابه "الاعتصام" الذي أخرج فيه ما وصف بأنه بدعة حسنة من حظيرة البدع وأدخلها في باب "المصالح المرسلة" وحصر البدع فيما هو مذموم فقط لئلا يظن أن كل أمر جديد حتى لو كان حسنًا من الأمور التي لا يقرها الدين لإسباغ وصف البدعة عليه.

وبناءً على طبيعة التجديد الذي قضى به الواقع من خلال إبداعات هذا الإمام العبقري الفذ فقد كان اتجاهه في التجديد اتجاهًا سلفيًا سواء في ذلك آراءه في العقيدة أو آراءه الأصولية، حيث فزع إلى القرآن والسنة وإلى آراء السلف من الصحابة وتفسيراتهم واتجاهاتهم توقيًا من التراكمات اللاحقة خوفًا من أن تحجب عنه رؤية الحقيقة، وقد أثر عنه في هذا الصدد في استدلالاته قوله – مثلاً – فيما يرتضيه: "والدليل عليه النقل المستفيض من الكتاب والسنة وكلام السلف الصالح"(١٥٨)، وقوله فيما يتجنبه: "ولا تجده في القرآن ولا في السنة، ولا في كلام السلف الصالح"(١٥٩) كما كان يطلق وصف السنة على عمل الصحابة(١٦٠).

ويعتبر أن كل ما جاء مخالفًا لما كانوا عليه هو الضلال بعينه حيث يقول: "كل ما جاء مخالفًا لما عليه السلف الصالح فهو الضلال بعينه" بل ويبالغ في التحذير من مخالفتهم "الحذر الحذر من مخالفة الأولين، فلو كان ثمة فضل ما لكان الأولون أحق به والله المستعان"(١٦١).

٢– منهجية الإمام الشاطبي في تجديد أصول الفقه:

لما كان واجب الإصلاح التجديدي الذي تكفل به الإمام الشاطبي يحتم عليه النظر إلى الكليات

والإغضاء عن الجزئيات، ليخرجَ - بناء على ذلك - بقانون مرن واسع ومستوعب - في الوقت ذاته - لأن المرحلة التي كان فيها تقضي بذلك فقد اتخذ الاستقراء منهجًا له؛ لأن الاستقراء يقوم منطقه على تصفح الأجزاء وتتبعها للخروج بقانون عام، وقسيمه الدليل الاستنباطي الذي يحمل فيه الخاص على الخاص[١٦٢]. والاستقراء ينقسم إلى قسمين استقراء تام وهو إثبات الحكم في جزئي لثبوته في كلي على الاستغراق، وهو يفيد القطع واليقين، واستقراء ناقص وهو إثبات الحكم في كلي لثبوته في أكثر جزئياته، وهو يفيد الظن[١٦٣]، وفضلًا عن ذلك فإن الشاطبي كانت تلح على خاطره فكرة قطعية أصول الفقه؛ لهذا اتجه إلى الاستقراء لأنه الطريق الذي يصل به إلى قطعية الأدلة الأصولية[١٦٤]، وقبل ذلك فإن أصول الفقه نفسه استقراء عند الإمام الشاطبي: "وأصول الفقه إنما معناها استقراء كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نصب عين، وعند الطالب سهلة الملتمس"[١٦٥]، وبدليل الاستقراء تمكن الإمام الشاطبي من تأكيد انقسام المقاصد إلى مراتبها الثلاث الضرورية والحاجية والتحسينية[١٦٦]. وإلى ترسيخ مبدأ تعليل الأحكام وأن التشريع قائم على رعاية المصالح[١٦٧]، وإلى إجراء العام على عمومه، وإلى تنزل القرآن المدني على المكي[١٦٨]، وإلى إثبات الوسطية[١٦٩]. إلى غير ذلك من مسائل أصولية كثيرة حفل بها كتابه "الموافقات" ولا بد من أن يلاحظ أن الإمام الشاطبي وإن استعار منهج الاستقراء من المنطق القديم إلا أنه أخضعه لمنطق النصوص الشرعية ومقتضيات النقل، ولهذا أضاف إليه ما أسماه بالاستقراء المعنوي وربطه بالتواتر المعنوي كما دعى إلى أن الاستقراء الناقص قد يفيد القطع واليقين عند توفر جملة من الشروط فيه[١٧٠]. فضلًا عن تقسيمه للاستقراء إلى أقسام تتفق مع نظرته

إليه[١٧١].

وقد صاحبت منهجية الشاطبي في الاستقراء مظاهر منهجية أخرى منها قوة استدلاله، واستقصائه للحجج سواء كانت نقلية أو عقلية وحمايتها بدفع الاعتراضات المتوقعة عليها[١٧٢] وجودة التمثيل لما يقرره، والاقتصار على ما فيه ثمرة عملية مع موضوعية وتجرد واعتدال وإيثار للاتجاه اللغوي وتقديمه على المنحى العقلي، ولعلَّ مما يمتاز به الإمام الشاطبي في منهجه الاتجاه إلى التركيز والتقعيد للمقاصد، وهو تقعيد يصل إليه بعد غوص عميق بحثًا عن الأسرار والحكم، وفوق هذا وذاك فإن منهجه يقوم أيضًا على إيراد آراء الأصوليين السابقين ومناقشتها ونقدها سعيًا إلى تقويم الدراسة الأصولية، وهو مسلك كان يتبعه المجددون الذين سبقوه، وسلفت الإشارة إليه.

٣- مضامين التجديد الأصولي عند الإمام الشاطبي:

حينما نأتي للحديث عن هذا الجانب من تجديد الإمام الشاطبي لأصول الفقه نجد أن منهجيته السابقة قد قادته بشكل تلقائي إلى تجديد مضامين كثيرة في علم الأصول، وذلك انطلاقًا من مبدأ الاستقراء الذي يتيح له الحرية لإضافة ما يرى إضافته على المباحث الأصولية بالإضافة إلى احتكامه إلى نظرية المقاصد عنده وهي نظرية - بلا شك - حاكمة ومسيطرة، وقد انعكست تجديداته تبعًا لذلك في باب الحكم الشرعي الذي جدد في محتواه في باب المباح من حيث مفهومه وأقسامه من حيث الكلية والجزئية، ومن حيث علاقته بمقاصد المكلف وأحواله، وأقسامه من حيث كونه خادمًا لغيره، وأوضاعه بحسب المآل والمصالح والمفاسد التي تعقبه، ومرتبة العفو وعلاقتها بالمباح، ومباحث العموم والخصوص وما يعتريها من قضايا الأعيان، وحكايات الأحوال، أضف إلى ذلك تجديداته في باب الاجتهاد واهتمامه بتحقيق المناط

وهو الاجتهاد التطبيقي، وتقسيمه إلى عام وخاص، وأخيرًا الاجتهاد المقاصدي بضروبه المتنوعة، وشروط الاجتهاد إلى غير ذلك من تفاصيل يقصر المجال عن بسطها واستيفائها، وقد تكفي الإشارة إليها هنا ربطًا للحديث واستيفاءً لمتطلباته(١٧٣).

٧- مجددون آخرون:

وفيما عدا الأصوليين السابقين الذين فصلنا جهودهم الفردية في تجديد أصول الفقه فإن **للإمام القرافي** (ت٦٨٤هـ) دورًا في تجديد أصول الفقه سواء كان ذلك في تنظيمه لقواعد المصالح والمقاصد والتفرقة بينها وبين وسائلها، مع ذكر أقسام كل نوع والتمثيل له بوضوح يغذي فكرته ويقويها(١٧٤)، أو كان في اهتمامه بقواعد أصول الفقه في فروقه مع اهتمامه بالقواعد الفقهية(١٧٥)، واتجاهه إلى بيان أصول المذهب المالكي في كتابه "تنقيح الفصول في علم الأصول" مع تطبيقها على فروع المذهب(١٧٦).

وللإمام ابن قيم الجوزية (٧٥٢هـ) دور في تجديد أصول الفقه حيث ضبط أقسام الذرائع وأكثر من الأدلة عليها، وأمعن في توضيحها وتأصيلها حتى بلغت أدلته لها تسعًا وتسعين وجهًا، فضلاً عن مقارنته بينها وبين الحيل مع إيراده الأدلة الكافية لإبطال الحيل ومن ثم عرضه لأدلة المجيزين لها ومناقشتها بإفاضة ونفس طويل(١٧٧)، ناهيك عن اهتمامه بمباحث الوسائل والمقاصد وتوضيحها وتركيز فكرتها، وقد تنوعت آراؤه في ذلك بين الأدلة والتطبيقات المستقاة من الفقه الفردي الخاص، والفقه العام، فقه السياسة الشرعية، بالإضافة إلى ما في كتابه "إعلام الموقعين" من الحديث عن تغير الأحكام بتغير الأعراف وإيراده تطبيقات حسنة في هذا المجال(١٧٨)، وما جاء عنه أيضًا من تفصيلات في فتاوى الصحابة والتابعين(١٧٩)، وفي شأن الاجتهاد والتقليد(١٨٠).

الخلاصة

بعد هذا العرض الذي تناول أساطين التجديد في أصول الفقه على مر عصور التاريخ الإسلامي يمكن أن نضع أيدينا على الحقائق التالية:

١- أن التجديد الفردي للأصول لم ينقطع، فإذا استثنينا مرحلة الإمام الشافعي لأنه المؤسس، فقد ظهر في القرن الخامس إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ) والإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ) وفي القرن السابع عز الدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ) والقرافي (ت ٦٨١هـ)، وفي القرن الثامن ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) وابن قيم الجوزية (ت٧٥٢هـ) ، والشاطبي (ت ٧٩٠هـ).

٢- أن السمة التي غلبت على التجديد في المرحلة الأولى وهي مرحلة الإمام الجويني والغزالي كانت الترتيب والتنظيم وتوسيع الأسس النظرية للمفاهيم الأصولية، وضبط المصطلحات، وتأسيس فكرة المقاصد والعناية بتقاسيمها فضلاً عن السعي لضبط المنهج الأصولي من حيث الدقة والاستدلال على أن كل ذلك تم في إطار مدرسة المتكلمين مع احتفاظ كل واحد من الإمامين بخصائصه الذاتية في إطار مدرسته.

ثم جاءت فترة القرن السابع فبرز عز الدين بن عبد السلام مُركِّزًا على التجديد في باب واحد هو باب المصالح والمقاصد بإتقان وسعة ضمت كل الجوانب التي يمكن تصور المصالح من جهتها، سواء في ذلك التعبدي والمعلل من الأحكام كما اعتنى بتفاصيل التقاسيم والموازنات، كل ذلك في إطار تطبيقي جامع بين الأحكام العملية والتربوية مع الانفكاك عن طريقة المتكلمين في صرامتها، واللجوء إلى التقعيد المباشر لمرونته وسلاسته، ونجد شيئًا من ذلك عند القرافي فضلاً عن مد القرافي للمصالح بعنصر الدقة والفقاهة، ورهافة الفكر في إدراك الجوامع والفوارق.

وفي القرن الثامن جاء ابن تيمية

بنزعة التأصيل، وتبعه في ذلك - ابن قيم الجوزية - مركزًا على بعض القضايا الأصولية، ثم جاء الإمام الشاطبي فطور ذلك في إطار منهجية إطارية واسعة اهتم من خلالها بقضية المقاصد ، كما وسعها بحيث شملت كثيرًا من أبواب الأصول وقضاياه.

وقد لا نبعد عن الحقيقة إن قلنا أن الإمام الشاطبي قد استفاد من آراء من سبقوه كإمام الحرمين، والغزالي، والعز بن عبد السلام، والقرافي، ودليل ذلك أن الإمام الشاطبي كثيرًا ما يشير إلى آرائهم في الموافقات سواء كان موافقًا أم مخالفًا.

٣- كان التجديد في أصول الفقه تجديدًا يبني ويطور كل لاحق فيه على ما سبقه من مجهود.

٤- لم يكن التجديد - في الفترات التي مرَّ بها - مؤسسًا على فراغ وإنما كان يسبقه عرض الآراء السابقة ومناقشتها ومن ثم تحديد البديل الجديد لها.

وأخيرًا فلعلَّ في هذا كله مع ما سبقه من تاريخ تجديد أصول الفقه عمومًا ما يعيننا ونحن نتجه لدراسة الإرهاصات المعاصرة لتجديد أصول الفقه.

المبحث الثالث

"الإرهاصات والاتجاهات المعاصرة لتجديد أصول الفقه"

تنتظم الإرهاصات المعاصرة لتجديد أصول الفقه جانبين: الأول الدعوات البحتة لتجديده، والثاني الواقع الفعلي لذلك التجديد.

وفيما يتصل **بالجانب الأول** فإن بعض الكاتبين يرد هذه الدعوة إلى **رفاعة رافع الطهطاوي** (ت١٢٩٠هـ) الذي دعا لتجديد كل العلوم بعد أن أوفدته الحكومة المصرية آنذاك إلى فرنسا لتلقي العلوم الحديثة، فكان من نتاج ذلك تأليفه لكتابه "القول السديد في التقليد والتجديد" [١٨١]، ومثل هذه الدعوة جاءت على لسان **محمد إقبال** الفيلسوف الباكستاني حيث دعا في كتابه" الاجتهاد إلى تجديد العلوم

الشرعية والاجتهاد فيها وكان يرى أن التراث الفقهي نفسه يحمل في تضاعيفه الدعوة إلى الاجتهاد وإمكانيته[١٨٢] "، **والشيخ محمد الطاهر بن عاشور** (ت ١٣٩٣هـ) الذي دعا في كتابه "أليس الصبح بقريب" إلى تجديد العلوم الشرعية والعربية من حيث البحث والتدريس ومن بينها أصول الفقه[١٨٣] ، بالإضافة إلى التجديد الذي أدخله صراحة على هذا العلم بتأليفه لكتابه المتميز "مقاصد الشريعة الإسلامية"، وفيه أتى بمباحث جديدة حيث تناول المقاصد العامة وذكر فيها مقاصد الشريعة الكلية كما تحدث عن المقاصد الخاصة ببعض الأبواب الفقهية مثل مقاصد أحكام العائلة، ومقاصد المعاملات المالية[١٨٤] . وفضلًا عن ذلك توسع وجدد في مسالك التعرف على المقاصد[١٨٥]، وأكثر من هذا فقد دعا في إطار خطته التجديدية إلى فصل المقاصد عن علم أصول الفقه ، وقال في ذلك: "حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي علقت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله لبيان طرق تركيب الأدلة الشرعية"[١٨٦] .

وفيما عدا ذلك فإن الدعوات الكثيرة لتجديد الفقه الإسلامي نفسه التي حمل لواءها السيد/ **جمال الدين الأفغاني** (ت١٣١٤هـ) تنطوي على تجديد أصول الفقه، إذ دعا إلى فتح باب الاجتهاد مع استنكاره بشدة لسدِّه كما حث على إعمال العقل في فهم القرآن والملاءمة بين مبادئه والظروف الحالية التي يعيشها المسلمون[١٨٧]، ثم جاء بعده تلميذه **الشيخ محمد عبده** (ت ١٣٢٣هـ) الذي أُثر عنه الاجتهاد في بعض الأحكام القضائية التي كان يصدرها

إبان توليه القضاء[١٨٨]، كما كان يهاجم التقليد والمقلدين كثيرًا[١٨٩]، **والسيد/ عبد الرحمن الكواكبي** (ت١٣٢٠هـ) الذي كان من الداعين إلى الاجتهاد ونبذ التقليد[١٩٠] ، **ومحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي** (ت١٣٧٦هـ) الذي دعا في كتابه "الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي" إلى تجديد الفقه[١٩١] ، وتجديد الفقه قد يستلزم تجديد الأصول، **والشيخ محمد مصطفى المراغي** (ت١٣٦٣هـ) الذي كان صاحب إصلاحات في التعليم بالأزهر حينما تولى مشيخته[١٩٢] . وفي الفترة اللاحقة كثرت الدعوات لتجديد أصول الفقه لعلَّ من أبرزها جهود **الدكتور جمال الدين عطية** - رئيس تحرير مجلة "المسلم المعاصر" - الذي دعا إلى تجديد علم الأصول قبل ثلاثين عامًا من الآن[١٩٣]، كما ركز عليه من حيث تخصيصه لجزء من مساحة مجلته له ضمن اهتماماتها الأخرى المتعلقة بشؤون المسلم المعاصر وقضاياه.

١- الواقع الفعلي لتجديد أصول الفقه:

وفي كل الأحوال فإن ما سبق يمثل الدعوات المجردة التي بدأت بها الإرهاصات المعاصرة لتجديد أصول الفقه أما الواقع الفعلي لتجديده فهو ينتظم جانبين أيضًا: الأطروحات النظرية في شأن تجديده، والتجديد الفعلي لبعض جوانبه الذي حتمته ظروف الحياة المعاصرة.

ونبدأ بالجانب الأخير لقدمه رغم معاصرته، ثم نأتي للأطروحات النظرية الخاصة بالتجديد واتجاهاته في مرحلة لاحقة، وفي هذا الاتجاه نجد التقنين الذي بدأ في الدولة العثمانية بمجلة الأحكام العدلية وما اتصل به من تقنين القواعد الفقهية كقواعد مفسرة للمجلة، ولا شك أن في هذا العمل تجديدًا لأصول الفقه بإعمال قواعد الفقه، وقواعد الفقه تحمل في مضامينها بعض القواعد الأصولية إن لم تقل أنها هي نفسها قواعد أصولية

حسب اتجاه الإمام القرافي في ذلك، فضلاً عن أن التقنين في جملته تأصيل يضاف إلى ذلك ما تلاه من تخويل ولي الأمر العام من خليفة أو غيره أن يحد من شمول بعض الأحكام الشرعية وتطبيقها، أو يأمر بالعمل الضعيف إذا استدعت المصلحة ذلك أو يمنع سماع بعض الدعاوى في بعض الأحوال كما في حالة التقادم وغيره[١٩٤] ، وكل هذا يعتبر بحسب طبيعة العصر الذي تم فيه -تجديدًا أو بداية للتجديد – لكونه من باب الفعل المحرك للركود.

أما أطروحات التجديد المعاصرة في أصول الفقه فهي كثيرة كما أنها تتراوح في دوافعها بين الدوافع الفكرية سواء كان مبعثها اجتماعيًا أو سياسيًا، وبين الدوافع الأكاديمية التي تدور في باب تصنيف علم الأصول وترتيبه وتوسيعه وتوضيحه، وبين الدوافع المنهجية التي تعني بتمحيصه وتحريره مع الترجيح فيما تنازع فيه الأصوليون[١٩٥] وإعادة هيكلته من جديد بصورة تتلاءم مع مقتضيات العصر[١٩٦] وبين الدوافع المذهبية بالاتجاه إلى قواعد السلف وما كان عليه الأئمة المحققون[١٩٧] ، على أن هذه الأطروحات قد تتداخل عند بعض الباحثين، ولهذا فالمعول عليه في هذا التصنيف وتحديد الدافع أو الاتجاه هو الغلبة.

وفي كل الأحوال سوف أعرض نموذجًا من كل اتجاه وأناقشه مبينًا ما فيه من إيجابيات وسلبيات، وأبدأ في ذلك بالاتجاه الأول وهو الاتجاه الفكري ويمثله **الدكتور حسن الترابي**[١٩٨] .

وتتلخص أطروحة الدكتور الترابي في هذا الصدد في الآتي:

١- أن أصول الفقه وقفت فيه حركة الإبداع مع توقف حركة الفقه، وبالتالي غدا مقولات نظرية عقيمة.

٢- أن أصول الفقه لم يكن مؤهلاً أصلاً لمعالجة القضايا التي يواجهها الناس في العصر الحديث؛

لأنه كان يدور في القضايا الفردية والخاصة، والقضايا المطروحة اليوم قضايا عامة.

٣- أن اهتمام الأصول كان في غالبه بجوانب التفسير، لأن ما يجرى فيه الاجتهاد من القضايا الخاصة غالبها وردت فيه نصوص.

ثم عزز ذلك بالحديث عن تاريخ أصول الفقه، وأن الفترة التي حدث فيها اهتمام بالقضايا كان عهد سيدنا عمر - رضي الله عنه - الذي أثرت عنه اجتهادات كثيرة عالج من خلالها قضايا إدارية وسياسية، وقد ورث هذا المنهج عنه أهل المدينة والإمام مالك لكن سرعان ما توقف هذا المنهج؛ لأن مركز السلطة انتقل من المدينة إلى العراق، أما العراق نفسه فقد كان فيه حركة حياة وعمران ونشاط للمنهج الأصولي إلا أن العراقيين حصروه في القياس كما أن القياس نفسه حاصروه بالضوابط الدقيقة، وحتى الاستحسان الذي جاء لمعالجة القياس هاجمه بعضهم حتى أردوه قتيلاً في مهده - حسب تعبيره - وبذلك آل الأصول إلى الجمود بعد أن تطور وذلك بفعل انحطاط الدين في حياة الناس، ثم دعا للأصول العامة وهي المقاصد والقياس الواسع والاستصحاب، وأن يكون ذلك من خلال الشورى كما دعا إلى أن يكون الإجماع هو إجماع الأمة لا إجماع أهل الحل والعقد وحدهم[199].

وقبل مناقشة آراء الدكتور الترابي أبادر فأقرر أن آراءه في جملتها سليمة ومؤسسة على معرفة بالأصول وتاريخه ومدارسه، وبالتالي ما كان ينبغي - في نظري - أن تقابل بالهجوم العنيف الذي صبه عليها بعض الكاتبين[200]. إلا أن يكون الدافع لذلك عبارات الدكتور الترابي وأوصافه التي لا تخلو من قسوة وشطط أحيانًا[201]، على أني سوف أتابع هذه الآراء بالمناقشة - حسب رأيي - في المسألة.

وأبدأ في ذلك بقوله: "أن أصول

الفقه وقفت فيه حركة الإبداع مع توقف حركة الفقه"، وهذا أمر مقر ومسلم به، وقد سبق عند عرضنا لتجديد أصول الفقه بيان أن هذا التجديد توقف في العصور المتأخرة التي ساد فيها التقليد بشكل عام إلا من بعض التجديدات التي نهض بها بعض الأصوليين المتميزين حتى في أعتى عصور التقليد ظلمة وقتامة، والدكتور الترابي نفسه مقر بذلك وقد ورد شيء منه في ثنايا حديثه، إلا أني وإن كنت أقره على ذلك فقد لا أقره على عدم الاعتراف بميزات أصول الفقه، وهي كثيرة وتمثل إبداعًا منهجيًا مذكورًا في تاريخ الإنسانية كلها، وفي ذلك يقول العلامة عبد الرزاق السنهوري "إن الفقهاء المسلمين امتازوا على فقهاء الرومان بل على فقهاء العالم أجمع باستخلاصهم أصول ومبادئ عامة في أصول استنباط الأحكام من مصادرها وهذا ما سموه بأصول الفقه"(٢٠٢) هذا غدا شهادة أساطين فقهاء الغرب في القرنين الماضيين للفقه الإسلامي وهو فقه مبني على هذه الأصول بل إن بعضهم لم يَعِبْه في شيء سوى مثاليته وخلقيته(٢٠٣) ، وهذه المثالية مطلوبة بل هي الأفق العالي الذي يتوخاه كل تشريع، وعلى كل حال فقد وصل العالم كله الآن والغرب على رأسه إلى سدة أهمية الأخلاق في القانون، ويكفي ذلك ردًا على بعض الغربيين في انتقاداتهم للتشريع الإسلامي في هذا الجانب.

أضف إلى ذلك أن هذا النقد قد تجاوزه فقهاء المسلمين الذي فسروا ذلك المثال في إطار الاعتبارات العملية والمادية التي قضت بها ظروف زمانهم ومكانهم مع بقاء ذلك المثال في النصوص الأساسية كأفق عال متفق مع مقتضيات الفطرة السليمة ليهتدي به الناس، وقد آن الآن زمن ذلك الاقتداء به بادئًا هذه المرة من ديار الذين يرسلون مثل تلك الانتقادات أنفسهم.

وبين هذا وذاك فإن مناهج أصول الفقه هي القانون الذي استمد منه الغربيون المناهج التجريبية التي قامت عليها الآن حضارتهم المادية الباذخة[٢٠٤] . فمناهج الأصول في الإسلام مناهج تجمع بين المثالية والواقعية.

أما الميزات الأخرى لمنهجية أصول الفقه فهي كثيرة ومعروفة منها:

١- حرية النظر، وقوة البرهان، وشدة التحري.

٢- وضعهم للقواعد التي تهدي إلى قوة النصوص أو ضعفها سواء كان ذلك من جهة سندها أم من جهة دلالاتها .

٣- دقة التنظيم والترتيب والتركيز والتجميع، وذلك واضح من اتجاهات الإمام الغزالي في هذا الجانب والتي سلفت الإشارة إليها.

٤- تكامل النظر المنهجي بحيث يصل إلى النتائج وفق خطوات محسوبة ودقيقة، وحاسمة.

٥- ملكة التقعيد والتنظير ورد الجزئيات إلى كلياتها بقدرة واتقان.

٦- التطبيق العملي التمثيلي.

٧- الإبداع في الدراسات الخاصة بدلالات الألفاظ إبداعًا لبت نداءه اللغة العربية بتجاوب فتكامل فيه النظران التشريعي واللغوي، فكان منهجًا لم تأت التشاريع البشرية الأخرى بمثله ولن تأتي، وقد أتى كل ذلك في إطار تقاسيم دقيقة ومجاري عميقة، ومعطيات بليغة.

٨- أصالة المنهج، فقياسهم ليس هو القياس الأرسطي من كل الوجوه، وإنما يمثل ضربًا من الاستقراء لاعتماده على مبدأ "العلية".

٩- عالجوا غلو طرد القواعد العامة التي يأباها الواقع في بعض الأحوال بالاستحسان الذي يمثل في منهجيته نمطًا من الأنماط الرائعة لضبط العدالة والكشف عن مكنونات الوجدان السليم[٢٠٥] .

١٠- ضبطوا المصالح والمقاصد

وسدوا الذرائع، وفيما عدا ذلك استصحبوا الموجود من براءة أصلية أو نص.

١١- ضبطوا قواعد التعارض والترجيح بدقة وإحكام.

وتتبع كل ذلك تفاصيل ناءت بحملها مدونات، وقصرت دون استيعابها موسوعات.

وقد تتصل بدعوة الدكتور حسن الترابي في التجديد بحسب المعطيات التي سلف بسطها ومناقشتها دعوة أخرى **للدكتور طه جابر العلواني** الذي يرى تجديد أصول الفقه بحيث نجعله منهجًا إسلاميًا للبحث والمعرفة سواء للعلوم الشرعية أو العلوم الاجتماعية[٢٠٦].

ولعلَّ من دوافع الدكتور طه لهذا الاتجاه دخوله في مجال عمله واهتمامه بمشروع "أسلمة المعرفة"، كما أنه من ناحية أخرى يمس مسألة إنسانية وجوهرية وهي افتقاد العلوم الإنسانية المعاصرة للبعد الغيبي الذي تقوم ركائزه على الوحي، واعتمادها على النظر التجريبي والمادي، وفي هذا ضرر عظيم بالبشرية التي تستمد تصوراتها غالبًا اليوم للحياة والإنسان من العلوم الإنسانية المعاصرة، وهي علوم نشأت في أوربا في إطار القطيعة بين الأديان عمومًا والعلم.

لكن هذه الدعوة - رغم وجاهتها - قد تتصل بعلم الكلام والأخلاق أكثر من علم أصول الفقه، لأن أصول الفقه أسس ليكون منهجًا لاستنباط الأحكام العملية، اللهم إلا أن تكون هذه الاستفادة من مجراه العام، ومنهجيته الدقيقة، وطبيعة المقاصد والمصالح فيه وكونها مؤسسة على البعدين الديني والتجريبي، فإذا كان الأمر هو هذا فلا بأس به، لكنه لن يكون في مثل هذه الحال تجديدًا لعلم أصول الفقه بقدر ما يكون تجديدًا لتلك العلوم، أما استفادة علم أصول الفقه بالعلوم الإنسانية المفيدة له فقد سبق الحديث عنه، وهو من باب مباحث "تحقيق المناط" التي تقبل بطبيعتها الحركة والتجديد لارتباطها

بالواقع الإنساني الذي تقوم معطياته على الحركة والتغيير ...

أما قوله أن أصول الفقه لم يكن مؤهلًا لمعالجة القضايا التي يواجهها الناس اليوم؛ لأنه فقه فردي، وقضايا اليوم قضايا عامة.

هذا القول صحيح في بعض جوانبه وغير صحيح في بعض الجوانب الأخرى، كما أن سمة التعميم تغلب عليه وهي سمة غير محمودة في كل الأحوال، أما صحته فمن جهة أن قضايا الناس اليوم غير قضاياهم بالأمس غير أن أصول ومناهج معالجتها موجودة ؛ فقضايا الفقه العام مبسوطة في الدواوين الأصولية، عند إمام الحرمين في كتابه "غياث الأمم في التياث الظلم" وفي "الموافقات" للإمام الشاطبي، وعند العز بن عبد السلام في "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" وفي كتب ابن تيمية الذي اهتم كثيرًا بالقضايا العامة، وكذلك تلميذه ابن القيم، فالأصول مؤسسة وصالحة للبناء عليها بما يفي بحاجة العصر الحديث، والمشكلة هنا - حقيقة - ليست في أصول الفقه بقدر ما هي في عدم وجود المجتهدين الذين يحركون هذا المنهج نحو غاياته المرجوة في العصر الحديث، وفي هذا المعنى يقول باحث نابه: "وما يتحدث عنه الدكتور الترابي من قصور الاجتهاد الفقهي وضموره في مجالات الحكم والاقتصاد والسياسات العامة للدولة، ليس المسؤول عنه أصول الفقه، فعلم أصول الفقه وإن كان له دور في ذلك إلا أن مهمته هي تقديم الأدوات المنهجية للاجتهاد وتنظيم سيره، وليس توليد المجتهدين الأكفاء من تلقاء نفسه، والنهضة التشريعية لا يكفي لقيامها وجود منهج مناسب بل لابد من وجود أشخاص لهم كفاءة استخدام ذلك المنهج بطريقة سليمة وفعالة"[٢٠٧].

يبقى - بعد ذلك - نقده لعلم الأصول بأن غالبه يتركز في الاهتمام بجانب التفسير، وهذا واقع لكنه كان

إبان الفترات الأولى من علم الأصول حينما كان الاجتهاد يدور في النصوص لما كانت الحوادث محدودة وغير معقدة، ويعلم الدكتور الترابي أن هذا المنهج لحقته - لما دعت الحاجة لانبساط الحياة، وكثرة القضايا والمشاكل وتعقيداتها - مناهج مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي في "الموافقات"، فسدت النقص في هذا الجانب ومدت الناس بالمنهج المرن الواسع، وكلام الترابي هنا قال مثله الشيخ دراز والشيخ محمد الطاهر بن عاشور لكنهما ما قالاه في معرض النقد وإنما قرراه في معرض التبرير لمقاصد الشريعة وضرورة الاهتمام بها[٢٠٨] .

وفيما وراء ذلك فإن ما دعا له د. الترابي من القياس الواسع وهو المصالح المرسلة أو المناسب المرسل فموجود، ومثل ذلك الاستصحاب موجود، ومآلات الأفعال موجودة من خلال سد الذرائع عند الأصوليين، ومن خلال ما كتبه الشاطبي عنها بسعة في كتابه "الموافقات" وعليه فإن آراء الدكتور الترابي في هذا الصدد تعد من باب التنبيه على أولويات المصادر الاجتهادية التي تحتاجها الحياة اليوم أكثر من غيرها، وهذا حسن ومحمود.

أما دعوته للإجماع العام فهي الأخرى موجودة وليست جديدة في فكرها، فقد دعا الإمام الشافعي إلى ذلك من قبل وهو الإجماع على القطعيات: "لست أقول ولا أحد من أهل العلم هذا مجتمع عليه إلا لما تلقى عالمًا إلا قاله لك وقاله عمن قبله كالظهر أربع ركعات وكتحريم الخمر وما أشبه[٢٠٩] " وكذلك الإمام الغزالي الذي اعتبر أن الإجماع هو إجماع الأمة لا إجماع أهل الحل والعقد وحدهم[٢١٠] .

لكن الإجماع بهذا المعنى عسير في هذا الزمن، وعليه فليظل الإجماع ما انتهى إليه جمهور العلماء وهو: "اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في

عصر من العصور بعد وفاته على حكم شرعي"[٢١١].

وذلك لاعتبارات هي:

١- أن القطعيات ليست محل إشكال ويكون الإجماع عليها الذي حصر الإمام الشافعي الإجماع فيه من باب التأكيد.

٢- أن إجماع أهل الحل والعقد هو إجماع الأمة؛ لأن المجتهدين وأهل الحل والعقد هم المعبرون عن أمتهم والوكلاء عنها في هذا الشأن.

٣- أن القضايا التي تعرض للنظر في هذا العصر قضايا يختلف فيها التقدير؛ ولهذا يعسر أن تعرض على الأمة كلها كما أنها ليست مؤهلة لذلك، ولهذا فسوف تترتب على مثل هذا الاتجاه فتن كثيرة لأنه مجلبة للاختلاف أكثر من أن يكون سبيلًا للاتفاق، بل وعلى العكس من ذلك تمامًا فإننا قد نحتاج اليوم لما يسمى بالاجتهاد الجماعي أو الإجماع الأغلبي الذي أخذ به بعض الأصوليين لكنهم وصفوه بالظنية[٢١٢].

وخلاصة القول أن آراء الدكتور الترابي ليست تجديدًا بقدر ما هي تنبيه وتذكير ببعض المصادر الاجتهادية لتأخذ وضعها المتوقع في حلول مشاكل العصر الحديث على أن عباراته أحيانًا فيها قسوة كما أن أسلوبه في عرض أطروحته كان عرض مفكر وليس عرض باحث يضبط المسائل بما تقتضيه طبيعة التناول العلمي من تسلسل وتنظيم، ولهذا عسر على بعض الناس فهمها وكانت غامضة عليهم فهاجموها، أما مقدماته فسليمة كما أن النتائج التي توصل إليها لا تخرج عما جاء في علم الأصول في النهاية كما ذكرنا، إلا أن المسؤولية فيها ليست على علم الأصول ولا على منهجيته كما سبق وإنما على المفكرين والعلماء الذين لم يفعِّلوا هذه المناهج لتكون وافية بالأغراض التي تعلق بها الدكتور الترابي ومثلت همًا من همومه بحكم اشتغاله بالعمل العام، وبدافع من حسه المرهف كمفكر وصاحب رأي

والله أعلم بالصواب.

٢- الاتجاه الأكاديمي في التجديد:

يمثل هذا الاتجاه الدكتور محمد الدسوقي والدكتور علي جمعة والدكتور جمال الدين عطية - في بعض آرائه - والدكتور عمران نيازي وتتركز معالم التجديد فيه في الآتي:

١- إبعاد المباحث التي ليست ذات صلة وثيقة بعلم الأصول منه.

٢- إخضاع دراسة النصوص في إطار الفقه - للكشف عن منهج الفقه في تقرير الأحكام من حيث دلالته وصيغه والبعد بها عن التناول التاريخي.

٣- تدريس مقاصد الشريعة بصورة وافية مع عدم فصلها عن علم أصول الفقه.

٤- تطوير مفاهيم الأدلة بتوسيع مفاهيمها وضبطها وتقليل دائرة الخلاف حولها، وتوجيه الإجماع بشكل خاص وجهة عملية ليتمثل في المجامع الفقهية خروجًا به من متاهات التجريد والافتراض(٢١٣).

٥- ربط القواعد الأصولية بالفروع التطبيقية، ويقترح الدكتور علي جمعة في هذا الصدد إدخال القواعد والفروق في علم الأصول لإثراء جانب التطبيق، وقد يكتفى في ذلك بوضعه في صورة مقدمة أو مدخل لهذا العلم كما دعا إلى ضرورة استفادة علم الأصول من العلوم الاجتماعية المعاصرة(٢١٤)، ويوافق على ذلك الدكتور شعبان محمد إسماعيل فيما يتصل بمقاصد الشريعة خاصة حيث يرى دمج نظرية الشاطبي في المقاصد مع أصول الفقه، وأشار في هذا الصدد إلى صنيع الشيخ علي حسب الله في كتابه "أصول التشريع الإسلامي" بجعله لطرق الاستنباط نوعين: النوع الأول: القواعد اللغوية وهي تمثل اتجاه علماء الأصول السابقين على الإمام الشاطبي، والنوع الثاني: في القواعد الشرعية وهي المقاصد كما

يوافق على الإكثار من الفروع والجزئيات المخرجة على القواعد الأصولية[٢١٥].

أما الدكتور جمال الدين عطية فقد اقترح صياغة مباحث علم الأصول بتبويب جديد يتسم بالسهولة وإعادة تقسيمه بحيث يتسع للتفريق بين المصادر الموضوعية، والوسائل الاجتهادية، وصنف المصادر الموضوعية إلى: "النقل" ويشمل الكتاب والسنة وشرع من قبلنا ، و"أولي الأمر " ويدخل فيه الإجماع والاجتهاد، و"الأوضاع القائمة" ويشمل ذلك العرف، الاستصحاب، والعقل، والبراءة الأصلية[٢١٦].

أما مباحث الحكم الشرعي فيقسمها من حيث النطاق إلى النطاق الشخصي والنطاق المكاني والنطاق الزمني، ويدرج في كل واحد منها الموضوعات الصالحة له، ومن خلال ذلك يحاول تجاوز بعض التداخلات بين الموضوعات التي لاحظها على التقسيم الحالي لعلم الأصول[٢١٧].

وقد يقرب من الدكتور جمال الدين في هذا الاتجاه الدكتور عمران أحمد نيازي الذي دعا إلى صياغة أصول الفقه بحيث يمثل نظرية عامة للقانون الإسلامي بالدمج بين الجانب المفاهيمي المتمثل في مفهوم القانون الإسلامي الحكم الشرعي بأقسامه، وبعض النظريات الفقهية الحالية كالملكية والأهلية وغيرهما، وبين الجانب المعياري مثل نظرية الاجتهاد، ونظرية التخريج والقضاء ونظرية التكليف، ونظرية تطبيق القانون مع ربط ذلك كله بمقاصد الشريعة، والمفاهيم العليا للنظام الإسلامي.

والغرض من نظريته هذه المقاربة بين أصول الفقه والفقه وبين الثقافة القانونية ذات الأصول البريطانية بطريقة تمكن أهل القانون في بلده من استيعاب النظرية الإسلامية في إطار خلفيتهم القانونية البريطانية[٢١٨]، ولهذا السبب جاءت هذه النظرية جامعة بين الاعتبارات النظرية

والمعيارية كما داخلت بين الحكم الفقهي والحكم القضائي والتطبيق.

وهذا الاتجاه في جملته اتجاه تصنيفي وفقهي ولهذا لا أرى غضاضة فيه على أن هناك بعض النقاط التي تحتاج فيه إلى مناقشة وهي:

١- دعوة بعض أصحاب هذا الاتجاه إلى الدمج أو عدم الفصل بين مقاصد الشريعة وأجزاء الأصول الأخرى، وقد سبق أن أشرنا إلى أن الشيخ الطاهر بن عاشور يرى الفصل بينهما، ولعلّ دافعه لذلك هو ضخامة موضوعات المقاصد في إطار توسيعها وبسط شروحها مع أهميتها وأهمية أن يتعرف الناس على دقائقها وتفاصيلها، لأنها روح الشريعة التي من شأنها أن تكون حاكمة ومؤثرة بوجه من الوجوه على الاجتهاد وطرق تفسير النصوص والترجيح، وأنا أميل إلى هذا الرأي على الأقل في هذه المرحلة التي لا زالت مباحث المقاصد نحتاج فيها - مع اتساع المتيسر منها - إلى مزيد من الدراسة والتجويد وتوضيح الترابط بينها وبين المفاهيم الأصولية الأخرى، على أنه يمكن التوفيق بين الاتجاهين بسلوك الطريق المختصر الذي سلكه الشيخ علي حسب الله في الدمج بينها وبين القواعد الأصولية أو بالأحرى استمرارها مع الأصول لأنها أصلًا جزء منه على أن يظل ما دعا إليه الشيخ الطاهر مستمرًا لأن طبيعة المقاصد وموسوعيتها قد تستدعيه وتحتاجه.

٢- قد أتحفظ على التقسيم الذي طرحه الدكتور نيازي من حيث أنه تقسيم ظرفي وخاص بطبيعة الثقافة القانونية والتركيبة القضائية في بلده، ونحن لا نتحدث عن مثل ذلك وإنما نتحدث عن تقسيم وتنظير مرتبط بأصول الفقه الإسلامي في أهميته وشموله، ومع ذلك فلا بأس باتجاهه على أن يكون في حدود الظروف والدوافع التي أملته، وفي مثل هذه الحال يكون رافدًا من روافد التقسيم

والتنظير العام مع احتفاظه بخصوصيته، واحتفاظ التقسيم العام بحريته ومرونته، ومنهجيته.

أما الاستفادة من العلوم الاجتماعية المعاصرة في علم أصول الفقه فلا بأس به وهو شيء آخر يغاير ما يدعو إليه الدكتور نيازي لأنها تدخل - حين تدخل - بحسبان أنها معينات على فهم الواقع ورصده وتحليله، وهذا أمر مقر منذ زمن قديم، ويدخل عند الأصوليين في باب "تحقيق المناط" وهو الاجتهاد التطبيقي الذي يقابل الاجتهاد الاستنباطي، ولا ينقطع حتى تقوم الساعة كما يقول الشاطبي(٢١٩).

وفي هذا المعنى يقول الإمام الغزالي عن تحقيق المناط وإجراء العلل على الوقائع: "أما إذا وقع النزاع في المسألة الثانية وهي وجود العلة في الفرع بعد تسليم كون الوصف علة، فهذا يعرف تارة بالحس إن كان الوصف حسيًا، وقد يعرف بالعرف، وقد يعرف باللغة، وقد يعرف بطلب الحد، وتصور حقيقة الشيء في نفسه، وقد يعرف بالأدلة الشرعية"(٢٢٠) وواضح من هذا النص وسائل معرفة العلة في الفرع ومن بينها:

الحس وتدخل فيه وسائل القياس الحديثة، والإحصاء، والاستبانات، والعرف، وتدخل فيه أية وسائل أخرى يبتدعها العقل البشري وتكون جزءًا من عرف الزمان الذي يجري فيه تطبيق الأحكام أو العلل على الوقائع والمستحدثات.

واللغة وتدخل فيها علوم اللسانيات واللغة المتجددة في إطار ثقافة العصر الذي يتم فيه التطبيق من حيث الذوق البياني، والدلالات والإشارات والمفاهيم.

أما التبويب والتنظير والتقسيم الذي دعا له د. جمال الدين عطية فمقبول لأننا نعلم جميعًا أن الأقدمين من الأصوليين متباينون في تقاسيمهم في إطار مدارسهم الأصولية، وأحيانًا داخل المدرسة الواحدة على أن

التأسيس لتقسيم واسع وجديد ويحكمه منطق خاص، هذا قد يحتاج - في نظري - إلى مؤسسة أصولية تتولى هذا الغرض بعد اتفاقها على منطقه ومكوناته، وجدواه من النواحي العلمية والمنهجية والبحثية.

٣- تبقى الدعاوي المتصلة بإبعاد المباحث ذات الصفة النظرية البحتة والتي لا جدوى عملية منها من علم أصول الفقه، وهذه دعوة قديمة واتجاه تطلع إليه كثير من الأصوليين المتقدمين، ويتكرر الآن في كثير من أطروحات التجديد ومقترحاته ولا بأس به، ومثل ذلك توجيه الإجماع وجهة عملية ومؤسسية، هذا الأمر يعتبر شبه متفق عليه الآن، أما ربط القواعد الأصولية بالفروع التطبيقية فمتفق عليه وهو من باب زيادة البيان والتوضيح والتأكيد والإثراء، كما أن من شأنه رفد أصول الفقه بتطبيقات فقهية معاصرة سواء كان ذلك في سلاسة لغتها، أو في جدة محتواها.

وأخيرًا فقد نسي كثير من الداعين للتجديد قضية هامة وعملية، وهي تقعيد أصول الفقه نفسه، وتقنينه أحيانًا، وهو اتجاه دعا له أحد الباحثين المعاصرين بل وجعله توصية من توصيات دراسته المبتكرة في التقعيد الأصولي، ونص التوصية: "أوصي بإطلاق مشروع يهدف إلى استقراء القواعد الأصولية استقراءً يلتزم فيه السير على منهاج ثابت مطرد في بحث صياغة القواعد الأصولية على أسس التقعيد الأصولية بعنوان "موسوعة القواعد الأصولية"[(٢٢١)].

ودعوته هذه دعوة حسنة وتمثل جانبًا مهمًا من جوانب التجديد في أصول الفقه كما أنها أدعى لتركيزه تلقائيًا وإبعاد الجوانب النظرية منه، ولمجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة مشروع في هذا الصدد باسم "معلمة القواعد الفقهية" تُعاونه في ذلك مؤسسة زايد الخيرية بأبي ظبي التي تتولى الإنفاق على المشروع، والتكفل بكافة متطلباته المالية، جزاهم الله

خيرًا، ووفق في إتمام المشروع الذي وصل الآن إلى مرحلة الصياغة بعد جمع القواعد وتصنيفها سواء في ذلك القواعد الفقهية أو الأصولية أو المقاصدية، أو الضوابط الفقهية.

٣- الاتجاه المنهجي:

الاتجاه الثالث هو الاتجاه المنهجي ويمثله الدكتور جمال الدين عطية[٢٢٢] الذي سبقت له بعض الاقتراحات في شأن التجديد التصنيفي أيضًا أما دعوته في هذا الاتجاه فتدور حول:

١- توسيع مفهوم الاجتهاد عن المفهوم التقليدي، وأورد في هذا الصدد الاهتمام بالطوارئ التي جدت في حياة الناس كمسألة عمل المرأة وما يتبع ذلك من إسهامها في أثاث المنزل وتكاليف المعيشة ومسألة انفكاك الناس عن التعامل بالذهب والفضة كنقود وأثر ذلك على جريان ربا الفضل فيها، واختلاف المكاييل والموازين والمقاييس، وأتبع ذلك بالحديث عن إعادة النظر في المسائل القديمة نظرًا لتغير الظروف الزمانية والمكانية والشخصية.

وغالب ظني أن مثل هذا التجديد سوف يكون تجديدًا طبيعيًا وتلقائيًا وأن أصوله موجودة عند الإمام القرافي وعند ابن قيم الجوزية، ومن خلال قاعدة "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان" فالأمر لا يحتاج إلى تجديد في المنهجية فمنهجيته موجودة لكن الأمر فقط قد يحتاج إلى تفعيل هذه المنهجية لتترل هذه الاعتبارات الزمنية بدقة في أحكامها المناسبة بطريقة لا تمس فيها القطعيات والأصول والكليات التي ليس من شأنها "التغير بتغير الزمان والمكان وكافة الأوضاع النسبية الأخرى".

٢- بلورة ومأسسة السلطة التشريعية وهي تحويل الإجماع والاجتهاد والشورى إلى مؤسسات، وهذه الدعوة مقبولة - من حيث المبدأ - إلا أن الذي يحرك هذه المبادئ الأصولية نحو "المأسسة" هو السلطة السياسية لا العلمية أما المفاهيم النظرية فمتبلورة، وتحتاج

فقط إلى من يضعها موضع التنفيذ مع إدخال بعض التعديلات التدبيرية عليها بشرط ألا تتعارض مع قطعيات الإسلام ومقاصده.

٣- موقف المجتهد من النصوص في العصر الحاضر ومن تكوين المجتهدين.

وعرض في هذا الاتجاه بإفاضة تتبعًا تاريخيًا للحاجات العملية التي اقتضت الخروج من الرأي الراجح إلى غيره إذا كان محققًا للمصلحة، والخروج من المذهب المعتمد إلى غيره من المذاهب لما يحقق المصلحة أيضًا، كما عرض جملة القوانين التي طرأت عليها مثل هذه التغيرات، وقد سبق للبحث أن تعرض لشيء من ذلك في مستهل الحديث عن "الإرهاصات المعاصرة للتجديد" إلا أن الدكتور جمال عطية - بعد ذلك - بقوله أن كل ذلك لم يكف لمواجهة الجديد من العلاقات الاجتماعية الناشئة عن نظم الحياة في المجتمع الحديث، ورأى - تبعًا لذلك - ضرورة توسيع الاجتهاد بالقياس مباشرة على نصوص الكتاب أو السنة كما عدَّد بعض الأساليب التي اتخذها بعض العلماء إما بالاستنباط من النصوص العامة التي قررت العدل والإحسان والرحمة ..إلخ أو بالاحتكام إلى نظريات مستقاة من أحكام الفروع، كما أشار إلى أن هناك من يرى عدم التقيد بالأحكام الفرعية وإنما التقيد فقط يكون بالقواعد الكلية والمقاصد العامة على أن ثمة من الناس من ذهب إلى الاحتكام إلى مبدأ الأصل في المعاملات الإباحة، فيما لم يرد فيه حكم منصوص عليه بخلاف العبادات، وانتهى - على كل حال - بعد عرض واسع للاتجاهات الاجتهادية المختلفة في العصر الحديث إلى: "أهمية رسم الحدود التي يسير ضمنها المجتهدون والسلطة التشريعية التي يحددها كل بلد إسلامي".

وأرى أن كل ما عرضه صحيح، وأن الأمر يحتاج إلى دراسة هذه الآراء والخروج - عقب ذلك -

بالمنهج الوسط الذي يستطيع علاج القضايا المذكورة واستيعابها من غير شطط ولا خروج عن الأصول والمقاصد، على أن مثل هذا الدور يمكن أن تقوم به المجامع الفقهية التي كثرت في العالم الإسلامي اليوم عن ذي قبل.

وأخيرًا تحدث عن المجتهد المتخصص واقترح - في هذا الشأن - اقتراحات مفيدة وبناءة كما تعرض للتعليل بالحكمة، وهذا أيضًا مما اتجه إليه بعض الأصوليين القدامى كما أنه يدخل في باب مراعاة مقاصد الشريعة، وتناول قضية الاستنباط من القواعد الفقهية، وهذه الدعوة أيضًا دعوة حسنة، ومعلوم أن القواعد المنصوص عليها في القرآن أو السنة أو دلا عليها يجوز الاستنباط منها، أما القواعد الاجتهادية ففيها خلاف يمكن حسمه ببحث القضية بحثًا منهجيًا معتدلاً والانتهاء فيها إلى رأي حاسم ومسعف لتسهيل الفتوى في العصر الحديث الذي غدت متطلباته أوسع بكثير من طاقة الفروع الفقهية المباشرة.

وفوق ذلك فقد تحدث عن تجديد مقاصد الشريعة، كما أورد تطبيقات للاستدلال بالمقاصد وتناول علاقة أصول الفقه بالعلوم الأخرى، وانتهى في خاتمة بحثه - في هذا الصدد - إلى أن حاصل التجديدات التي حرك من خلال بحثه موجباتها إن كانت جزئية فسوف يظل أصول الفقه على اسمه، وإن كانت كلية فقد تدعو الحاجة إلى إنشاء علم منهجي جديد تكون أصول الفقه جزءاً منه.

وأرى أن الأوفق الآن تجديد أصول الفقه وهو على حاله، لأن الانتقال إلى المرحلة الكلية قد يحتاج إلى زمن طويل.

يبقى - بعد ذلك - الإشارة إلى المناهج السلفية في التجديد، وأرى - في هذا الإطار - ضرورة الاستفادة من فقه السلف ومن جهود الإمام ابن تيمية والإمام الشاطبي في إطار منهجية عامة للتجديد يتم التوافق

عليها سعيًا لتجديد الأصول لتزداد فعاليته في حلول المستجدات بطريقة تضع الناس في حال يتقيدون فيها بأصولهم مع الاستجابة لحاجات ومتطلبات عصورهم . والله المستعان في كل حال.

المبحث الرابع
"الآفاق المستقبلية لتجديد أصول الفقه"

تناول البحث في صفحاته السابقة فكرة تجديد أصول الفقه ومشروعيتها كما تناول الاتجاهات المعاصرة في التجديد ومقترحاتها بشأنه، وأود هنا وأنا بصدد الحديث عن الآفاق المستقبلية لتجديد أصول الفقه أن أشير إلى أمر هام لم تسبق الإشارة إليه من قبل، وهو أن تجديد أصول الفقه له بعدان بُعد عاجل وملح، وبُعد منهجي طبيعي، وقد تم تناول الأخير من خلال عرض الإرهاصات المعاصرة للتجديد، أما البعد العاجل فهو تقريب أصول الفقه لدارسي القانون والمشتغلين بالقضاء في البلاد الإسلامية، على أني اعتبر أن هذا النمط من التجديد يمكن أن يكون تجديدًا مدرسيًا ومؤقتًا حتى نجتاز المرحلة التي نحن فيها، وهي مرحلة تداخلت فيها الثقافات التشريعية والقانونية في بلادنا بغير إرادة منا نتيجة أن الفراغ التشريعي منذ أخريات الدولة العثمانية ملأه الفقه الغربي في كثير من البلاد الإسلامية بمدارسه القانونية المتعددة إثر عوامل غزو عسكري وثقافي معروفة لم تسلم منها في هذا الشأن إلا قليل من البلاد الإسلامية كالمملكة العربية السعودية واليمن ومنطقة الخليج العربي مع الاختلاف النسبي في الحظوظ من تلك السلامة؛ لأن تأثيرات النظم التعليمية والقضائية وطبيعة التعامل العالمي وتداخله ألقت بظلها على بعض من تلك البلاد لكنها - ظلّت - في كل الأحوال محتفظة بتطبيق الشريعة الإسلامية في قوانينها الإسلامية كما أنها حافظت على ثقافتها الشرعية يتناقلها كل

جيل عن الآخر.

ولتقريب أصول الفقه وسرعة فهمه لا بد من المقارنة بين بعض أجزائه والأجزاء الشبيهة بها في القانون، ولا أنكر أن بعض الكاتبين في القانون قد قاموا بهذا الدور لكنه قليل في أصول الفقه خاصة، لهذا أرى الآتي:

١- لا بد عند تدريس مباحث الحكم الشرعي لطلاب كليات الحقوق من المقارنة بين تعريف الحكم الشرعي والقاعدة القانونية من حيث المنبع والخصائص مع بيان اتساع الحكم الشرعي وتدرجه كما يمكن التمييز في هذا الإطار بين الحكم الشرعي الواجب ديانة والواجب قضاء، والواجب ديانة فقط.

٢- لابد من المقارنة بين فكرة النظام العام في القانون وتقسيمات الأصوليين للمحكوم فيه، وهو فعل المكلف الذي يتعلق به التكليف من حيث أنه إما أن يكون حقًا خالصًا لله، أو حقًا خالصًا للعبد أو حقًا مشتركًا مع غلبة حق الله، أو مشتركًا مع غلبة حق العبد، وبسط القول في ذلك بالطريقة التي تكشف عن ثراء وسعة أصول الفقه في هذا الجانب كما يمكن المقارنة بين فكرة التكليف في الشريعة، والمسؤولية في القانون، واتساع فكرة التكليف التي تتعدى الدنيا إلى الآخرة.

٣- في مباحث تفسير النصوص لا بد من تركيز فكرة التفسير في صدر الجزء المخصص لذلك من أجزاء أصول الفقه مع بيان دور اللغة العربية والمنطق في تلك المباحث، وإعطاء لمحة تاريخية عن تفسير الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين لتفسير النصوص، وطريقتهم في ذلك، ثم تأتي - بعد ذلك - الدراسة الموضوعية لكل باب من أبواب التفسير، على أنه لا بد من أن يفرق بين وظيفة تلك القواعد كقواعد لفهم النصوص ووظيفتها كقواعد للتطبيق، ثم لا بد من إجراء دراسة تحليلية للقوانين المطبقة في إطار قواعد

التفسير ببيان النص العام في النص القانوني والخاص فيه، وكيف يخصص العام؟ والمطلق والمقيد ومتى يتم التقييد؟ واستخراج أنماط لمفاهيم موافقة ومخالفة ودلالة عبارة، وإشارة، واقتضاء، وغير ذلك من جوانب المباحث الخاصة بتفسير النصوص وهي كثيرة.

٤- في باب المصالح المرسلة لا بد من إيراد نماذج معاصرة لاجتهادات اعتمد فيها على هذا المصدر كما أنه لا بد من بيان أن اللوائح والتنظيمات الإدارية كلها تدخل تحت هذا المصدر الاجتهادي إذا كانت المسائل التي تتناولها لا يشملها نص خاص من نصوص الشريعة؛ وفي ذلك فائدة من حيث ربط تلك التنظيمات بالشريعة باعتبار أنها تدابير اقتضتها مصالح الناس، وأوجبتها مقتضيات تنظيم حياتهم.

وفيما وراء ذلك فإنني أضيف للقضايا والمقترحات والاتجاهات التي سلف توضيحها في الإرهاصات المعاصرة للتجديد الآتي:

١- أن تتبع المقدمات التي تكتب عادة في صدر المؤلفات الحديثة في هذا العلم مقدمة وافية لتاريخه؛ ذلك أن المقدمات الحالية في تاريخه لا يعدو الحديث فيها نشأته والمؤلفات فيه، يحدث هذا في حين أن قرينه الفقه حظي بدراسات وافية ومتعددة تناولت أطواره التاريخية المختلفة ومدارسه ومذاهبه وأئمته.

٢- لا بد في هذه الدراسة التاريخية لمسيرة هذا العلم أن تكشف عن المراحل التي مرَّ بها والتطور الذي لحقه في كل مرحلة، فأصول الفقه – مثلاً – في صياغته وأسلوبه وتناوله منذ تدوين الإمام الشافعي له في القرن الثاني إلى مجيء الإمام الغزالي في القرن الخامس كان يمثل مرحلة ، وبمجيء الإمام الغزالي طعم بالمنطق الأرسطي فأثر ذلك في ا لمراحل اللاحقة في كتابته.

٣- لا بد من التوضيح أكثر لطبيعة استخدام علم الأصول في

عصر الاجتهاد، وطبيعة استخدامه في عصر التقليد عن طريق الرصد التاريخي المتبوع بالاستدلال والتطبيق الذي يكشف بدقة عن طبيعة ذلك الاستخدام.

٤- لابد عند دراسة الاجتهاد من تأكيد فكرة الاجتهاد والتكليف به في الشريعة الإسلامية، مع عرض فكرة التلاقي بين الوحي والعقل البشري بمنهجية واضحة وثابتة ومقننة يفرق فيها بين الثوابت التي لا يطولها الاجتهاد، وبين المتغيرات التي يلاحقها بالمتابعة والكشف.

وفيما وراء ذلك فقد تقود الاعتبارات التجديدية والحاجات الزمنية في المستقبل إلى أن يظهر ما يسمى بأصول الفقه المتخصص كأصول فقه الاقتصاد، وأصول فقه السياسة والحكم، وأصول فقه العلاقات الدولية، وأصول فقه الأسرة، وأصول فقه القضاء إلى غير ذلك من الروافد التي تدعو الحاجة إلى التوسع في دراسة أصولها بسعة وإبانة، وبطريقة يتمازج فيها أصول الفقه الحالي والقواعد الفقهية بما يرسي مناهج هذه العلوم في إطار من النظر المنهجي الدقيق والمباشر، والتطبيق العملي المبين والكاشف، والله من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السبيل.

"الخاتمة"

تناول البحث قضية التجديد في أصول الفقه من خلال مدخل عن التعريف به وبيان أهميته، ومن ثَمَّ تمَّ ترتيبه في أربعة مباحث غطت مفهومه ومشروعيته وتاريخه كما تناولت الإرهاصات المعاصرة للتجديد والآفاق المستقبلية له. وخلاصة ما انتهى إليه البحث - من خلال مدخله ومباحثه الأربعة - يمكن تركيزه فيما يلي:

١- أن التجديد مشروع بل مطلوب لأنه اجتهاد، والاجتهاد فرض من فروض الكفاية على أنه قد يكون في أدنى الأحوال مندوبًا إذا نظرنا إلى التجديد من جهة أنه من

باب الاجتهاد في الحوادث قبل نزولها استعدادًا لها، وتحسبًا لملاقاتها بالإضافة إلى أن التجديد سنة من سنن الله الماضية في المخلوقات، وفي الحركة الكونية بعامة.

٢- أن تاريخ أصول الفقه تتابع التجديد فيه منذ بدايته، فبعد تدوين الإمام الشافعي له في كتابه "الرسالة" ظلّ في حالة حركة تجديدية مستمرة برزت من خلالها فيه مدارس وتبلورت اتجاهات حتى تمّ نضوجه في القرن الخامس الهجري، وولج ساحة التنظير الواسع، وكثرت فيه المؤلفات التي أنتجت الموسوعات العلمية الأصولية التي لا تزال هي المصدر والمورد في هذا العلم حتى اليوم، على أن هذا التجديد قد استمر في عصور التقليد اللاحقة على مستوى التجديد الفردي وبرز - في إطار ذلك - مجددون كانوا يرفدونه دومًا بالتحرير والإضافة والترتيب والتنظيم من حيث تصنيفه، وبالدقة وقوة الاستدلال، والمتابعة النقدية والتصحيحية من حيث منهجه حسب دواعي ظروف زمانهم، ومكانهم، ودواعي حاجاتهم ، وأثرًا لذلك جدَّد فيه إمام الحرمين الجويني، والغزالي، والعز بن عبد السلام، وابن تيمية ، والشاطبي، والقرافي ، وابن قيم الجوزية.

٣- عرض البحث إرهاصات التجديد المعاصرة في أصول الفقه واتجاهاتها سواء كانت فكرية أو أكاديمية أو منهجية، مصحوبة بدراسة كشفية عامة عن التجديد في الفقه، والتقنين المعاصر، وسائر الشؤون الفكرية الأخرى التي بدأت مع طلائع القرن الثالث عشر الهجري ثمّ ناقشت تلك الاتجاهات مبينًا الأوجه الإيجابية فيها ومواطن الضعف في بعضها، على أن ما كان ضعيفًا منها يعتبر من باب التنبيه والتذكير بضرورة الاجتهاد والتجديد في المنهج الأصولي ليوافي بسعة وكفاية حاجات العصر ومتطلباته، كما دعا - في هذا الإطار - إلى ضرورة المؤسسية العلمية الحرة التي تجمع كل رؤى التجديد وتدرسها وتنتهي -

في شأنها - إلى ترتيب وتنظيم وبلورة ثم تشرع في تنفيذها.

٤- في مبحث "الآفاق المستقبلية" فرق البحث بين نوعين من التجديد في أصول الفقه المقارن بالقانون، والتجديد الطبيعي لعلم الأصول، ورأى أن التجديد الذي يسعى إلى المقارنة بين أصول الفقه وبين أصول القوانين المعاصرة والأنظمة القضائية في العالم الإسلامي الذي غذّته القوانين الغربية أو أن أصول قوانينه مستمدة منها ومن مدارسها واتجاهاتها ينبغي أن يستمر على أن يسمى تجديدًا مدرسيًا، وأن يكون قاصرًا على البلاد التي تدعو الحاجة فيها إليه، وأن يكون رافدًا من روافد التجديد الطبيعي لا قسيمًا له.

٥- قدَّم البحث بعض المقترحات في التجديد العام دعمًا له، وشملت تلك المقترحات بعض الجوانب التصنيفية فيه وبعض الجوانب المنهجية، مع تطلع البحث إلى أن يطال التجديد في المستقبل بعض القضايا المنهجية الأخرى التي بدت الحاجة إليها تظهر من خلال نهضة المسلمين المعاصرة وصحوتهم، ومن خلال امتداد شبكة العلاقات الدولية، والتداخل الناتج عن الهجرة سواء كانت إلى بلاد المسلمين أو إلى بلاد غير المسلمين، ورجا - في هذا الإطار - أن يظهر ما يسمى بأصول الفقه المتخصص ، كأصول فقه الاقتصاد، وأصول فقه السياسة والحكم، وأصول فقه العلاقات الدولية، وأصول فقه الأسرة .. إلخ.

وهذه الأنماط من الأصول تلتقي في رحاها المصدرية المباشرة بجمع الآيات والأحاديث الخاصة بأصول فكر الاقتصاد الإسلامي - مثلاً - وتفسيرها من خلال قواعد التفسير المقررة في أصول الفقه العامة بالإضافة إلى الاستفادة من قواعد الفقه في هذا الصدد وبالعلوم الآلية المعاصرة مفصولة عن فكرها وأصولها ومرتكزاتها وهكذا دواليك.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الهوامش

(١) ابن خلدون محمد المقدمة ٤٥٤.

(٢) الغزالي الإمام أبو حامد المستصفى ١/ ٢ .

(٣) الإسنوي جمال الدين بن عبد الرحيم بن الحسن "شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول" ١/ ٢ طبعة عالم الكتب مع حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي.

(٤) النشمي الدكتور عجيل "بحث في مقدمات علم أصول الفقه" مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية الكويت عدد ص١٥٢.

(٥) ابن السمعاني أبو المظفر منصور بن محمد "قواطع الأدلة" تحقيق مركز البحوث والدراسات بمكتبة الباز - طبعة مكتبة الباز الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٨م ١/ ١٦.

(٦) الرازي الإمام عبد الله بن محمد بن عمر "مناقب الإمام الشافعي" ٥٧ طبعة السيد با علوي ١٢٧٩هـ.

(٧) انظر الإسنوي في التمهيد ٤٥ طبعة الرسالة بتحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، وممن شهد له بذلك ابن خلدون في مقدمته، والإمام الجويني - راجع آل منصور صالح عبد العزيز "أصول الفقه وابن تيمية ١/ ٣٥ الطبعة الأولى ١٩٨٠.

(٨) أبو زهرة الشيخ محمد ص ٦١

(٩) المصباح المنير ١/ ٩٢، القاموس المحيط ١/ ٣٤٦.

(١٠) محمد سعيد بسطامي "مفهوم تجديد الدين" ص ١٥، وأمامة عدنان محمد "تجديد الفكر الإسلامي" ص ١٦ طبعة دار ابن الجوزي.

(١١) ابن حنبل الإمام أحمد "المسند" ١٤/ ٣٢٨ طبعة الرسالة.

(١٢) الكيلاني عبد الله إبراهيم بحث عن " تجديد الفكر الإسلامي أسبابه وضوابطه" ص ٣١٨ مجلة جامعة اليرموك.

(١٣) أخرجه عدد من أئمة الحديث في كتبهم وهم أبو داود في سننه ، والحاكم في المستدرك، والبيهقي في معرفة السنن والآثار والطبراني في المعجم الأوسط، والخطيب البغدادي في تاريخه، وهو حديث صحيح قال الألباني عنه: والسند صحيح ، ورجاله ثقات، رجال مسلم: الألباني سلسلة الأحاديث الصحيحة"، أمامة عدنان محمد "تجديد الفكر الإسلامي" ٥٤.

(١٤) أمامة عدنان محمد "تجديد الفكر الإسلامي" ١٦.

(١٥) المرجع السابق: ١٧.

(١٦) المرجع السابق: ١٨.

(١٧) إسماعيل الدكتور شعبان محمد "التجديد في أصول الفقه" ٣٨.

(١٨) انظر في هذا المعنى حسنة عمر عبيد "الاجتهاد والتجديد سبيل الوراثة الحضارية" ٢٠، وإبراهيم عبد الفتاح محجوب، حسن الترابي وفساد نظرية تطوير الدين: ٥٣، وأمامة عدنان محمد تجديد الفكر الإسلامي: ١٨.

(١٩) بوهدة د. عالية "مجالات تجديد علم أصول الفقه" المسلم المعاصر العدد ١١٨ السنة الثلاثون رجب، شعبان، رمضان ١٤٢٧هـ أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ٢٠٠٥ ص٣١

(٢٠) النملة عبد الكريم بن علي بن محمد "المهذب في علم أصول الفقه المقارن" مجلد ٥ ص

(٢١) مكتبة الرشد بالرياض.

(٢٢) المرجع السابق مجلد ٥ ص ٢٣٢٨.

(٢٣) توانا سيد محمد موسى "الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه" ص ٩٨ طبعة دار الكتب الحديثة بالقاهرة.

(٢٤) حلولو أحمد بن عبد الرحمن بن موسى بن عبد الحق الزليطني القروي "الضياء اللامع شرح جمع الجوامع" ٥٢٥/٢، الإسنوي ٦١٦/٤، ٦٠٧ طبعة الفيصلية، وزهير محمد أبو النور: "أصول الفقه" ٤٧٠/٤ وفي إعلام الموقعين لابن القيم: "إذا أفتى في واقعة وذكر مستندها ولم يتجدد له ما يوجب تغير اجتهاده أفتى بها من غير نظر ولا اجتهاد، وإن ذكرها ونسي مستندها

فهل له أن يفتي بها دون نظر واجتهاد فيه وجهان لأصحاب الإمامين أحمد والشافعي "أحدهما" أن يلزمه تجديد النظر لاحتمال تغير اجتهاده وظهور ما كان خافيًا عنه، والثاني لا يلزمه تجديد النظر لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان إلخ" ابن القيم الجوزية "إعلام الموقعين" ٣/٤٥٦، ٤٥٧.

(٢٥) النملة عبد الكريم بن علي "المهذب" المجلد ٥ ص ٢٣١٨.

(٢٦) زهير محمد أبو النور "أصول الفقه" ٤/٢٦٦، ٢٦٨، ٢٧٢.

(٢٧) أمامة عدنان محمد "التجديد في الفكر الإسلامي" ص ٤٢.

(٢٨) راجع شلبي الشيخ محمد مصطفى إذ يعرف "أصول الفقه" بأنه مجموعة القواعد الكلية التي يتوصل بها إلى معرفة الأحكام الشرعية، أما علم أصول الفقه فيعرفه بأنه "العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الفقه" - أصول الفقه الإسلامي ١/٢٠، ٢١ الطبعة الثانية دار النهضة العربية بيروت ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

(٢٩) عبد الكريم أبو الفضل عبد السلام بن محمد "التجديد والمجددون" ص ٧٥، ٧٦.

(٣٠) أبو سليمان الدكتور عبد الوهاب ، "الفكر الأصولي" ص ٤٤.

(٣١) الصابوني عبد الرحمن وآخرون "المدخل الفقهي وتاريخ التشريع الإسلامي" ص ٢٦١

(٣٢) المكي أبو المؤيد الموفق بن أحمد "مناقب الإمام أبي حنيفة" الطبعة الأولى دائرة المعارف النظامية في الهند.

(٣٣) راجع الموطأ بشرح السيوطي في مواطن متفرقة، والدهلوي أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي "حجة الله البالغة" ١/١٦ الطبعة الأولى الخيرية ١٣٢٢هـ.

(٣٤) الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي أبو إسحاق "الموافقات" ٤/٢١٠، والاعتصام ٢/١٣٨.

(٣٥) المرجع السابق ٣/٢١، ٢٢، وأبو زهرة الشيخ محمد أبو زهرة "مالك" ص ٣٠١.

(٣٦) أبو سليمان عبد الوهاب إبراهيم "الفكر الأصولي" ص٦٠.

(٣٧) عطية د. جمال الدين "التنظير الفقهي" ص ٢١.

(٣٧) أبو سليمان عبد الوهاب "الفكر الأصولي" ص ٦١٠.

(٣٨) المرجع السابق ص ١٠٣.

(٣٩) الضويحي أحمد بن عبد الله بن محمد "علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع الهجري" ٥٠٩/٣-٥١٨. نشر في سلسلة الرسائل الجامعية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

(٤٠) أبو سليمان عبد الوهاب الفكر الأصولي ص ١٠٣.

(٤١) المرجع السابق والصفحة.

(٤٢) أبو سليمان عبد الوهاب "الفكر الأصولي" ص ١٠٢.

(٤٣) المرجع السابق، والضويحي أحمد بن عبد الله "علم أصول الفقه" من التدوين إلى نهاية القرن الرابع الهجري مرجع سابق ٥٢٤/١.

(٤٤) أبو سليمان عبد الوهاب إبراهيم الفكر الأصولي ص ١٦٢والضويحي أحمد بن عبد الله بن محمد الضويحي "علم أصول الفقه من التدوين حتى نهاية القرن الرابع" مرجع سابق ٨٥٣/٢-٨٥٨.

(٤٥) المرجع السابق ٨٦١/٢، وأبو سليمان عبد الوهاب "الفكر الأصولي" ص ١٦٢.

(٤٦) المرجع السابق ٨٦٩/٢-٨٨٤.

(٤٧) الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر " البحر المحيط في أصول الفقه" طبعة دار الكتب العلمية بيروت ط١ سنة ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م ج١ ص ٣.

(٤٨) أبو سليمان عبد الوهاب "الفكر الأصولي" ص ٤٤٤.

(٤٩) المرجع السابق ص ١٦٥.

(٥٠) آل منصور صالح بن عبد العزيز "أصول الفقه وابن تيمية" الطبعة الأولى ١٩٨٠- ٥١/١.

(٥١) الخضري الشيخ محمد "أصول الفقه" ص ٩.

(٥٢) هيتو الدكتور محمد حسن مقدمة تحقيقه لكتاب التمهيد للإسنوي طبعة الرسالة

١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م ص ١٥، ١٦.

(٥٣) أبو زهرة الشيخ محمد "أصول الفقه" ص ١٣.

(٥٤) أبو زهرة الشيخ محمد "أصول الفقه" ص ١٨.

(٥٥) الخضري الشيخ محمد "أصول الفقه" ص ٦.

(٥٦) المرجع السابق ص ٢٠.

(٥٧) زيدان عبد الكريم "الوجيز في أصول الفقه" ص ١٧.

(٥٨) عبد الكريم أبو الفضل عبد السلام بن محمد "التجديد والمجددون في أصول الفقه" ص٦٤.

(٥٩) أبو سليمان عبد الوهاب ص ٤٥٤.

(٦٠) آل منصور صالح بن عبد العزيز "أصول الفقه وابن تيمية" طبعة أولى ٤٦/١.

(٦١) ابن تيمية "مجموع فتاوى شيخ الإسلام" ٤٠٢/٢٠.

(٦٢) أبو سليمان "الفكر الأصولي" ٢٧٦، ٢٧٧، والعدة.

(٦٣) الشاطبي الإمام أبو إسحق الموافقات ١٧/١.

(٦٤) الإسنوي التمهيد ص ١٣.

(٦٥) الزرقا مصطفى أحمد "المدخل الفقهي العام" طبعة دار الفكر ١٧٦/١-١٨٠.

(٦٦) الخضري الشيخ محمد "تاريخ التشريع الإسلامي" المطبعة التجارية الكبرى" الطبعة التاسعة ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م ص ٢٤٠-٢٤٨.

(٦٧) الزرقا "المدخل الفقهي العام" مرجع سابق.

(٦٨) عطية د. جمال الدين "التنظير الفقهي" ٢٧.

(٦٩) الزرقا – المدخل : مرجع سابق ١٨٣/١ وما بعدها.

(٧٠) لا بد من ملاحظة أن فكرة المتون، من حيث هي حسنة وهي أقرب إلى التقنين كما أن ظهورها كان قديمًا وكانت الحكمة منها عند نشوئها جمع المسائل الأولية في متون صغيرة بعبارة سهلة أما في هذا العصر الأخير المتحدث عنه فقد اتسمت بالتعقيد فخرجت بذلك عن

غرضها الأساسي إلى عكسه. الزرقا ـــ المدخل مرجع سابق ١/١٨٨.

(٧١) انظر "أصول الفقه" للدكتور محمود طنطاوي ص ٢٠، وأصول الفقه للدكتور زكريا البري طبعة جامعة القاهرة ١٩٧١ ص ١١

(٧٢) النووي "تهذيب الأسماء واللغات" ١/٧١، ابن كثير "البداية والنهاية" ١٠/٢٧٥، وأمامة عدنان محمد "التجديد في الفكر الإسلامي" ٨٨.

(٧٣) ابن كثير "البداية والنهاية" ١٠/٢٧٦، و"التجديد في الفكر الإسلامي" مرجع سابق ص ٨٩.

(٧٤) المرجعان السابقان والصفحات.

(٧٥) أحمد شاكر مقدمة تحقيق الرسالة للإمام الشافعي ص ٥.

(٧٦) انظر أبو سليمان عبد الوهاب "الفكر الأصولي" ص ٦٩ وما بعدها.

(٧٧) النووي "تهذيب الأسماء واللغات" ١/٦٩.

(٧٨) أبو سليمان "الفكر الأصولي" مرجع سابق ص ٢٨٧.

(٧٩) المرجع السابق ٢٨٧، ٢٨٨.

(٨٠) الريسوني دكتور أحمد "نظرية المقاصد للإمام الشاطبي" ص ٣٣.

(٨١) ابن خلدون محمد "المقدمة" ص ٤٥٥.

(٨٢) طبقات الشافعية الكبرى والتجديد والمجددون ص ١٧٩.

(٨٣) إمام الحرمين "البرهان" ١/٨٣ و١٥٨، وأبو سليمان "الفكر الأصولي" ٢٩٢.

(٨٤) عبد الوهاب أبو سليمان "الفكر الأصولي" ص ٢٩.

(٨٥) الريسوني د.أحمد "نظرية المقاصد عن الإمام الشاطبي" ص ٣٣.

(٨٦) المرجع السابق والصفحة.

(٨٧) د. عبد الوهاب أبو سليمان "الفكر الأصولي" ص ٢٩.

(٨٨) المرجع السابق ١٨٣، ١٨٤.

(٨٩) الريسوني د. أحمد "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" ص ٣٥.

(٩٠) إمام الحرمين الجويني "غياث الأمم في التياث الظلم" تحقيق د. عبد العظيم الديب ص ٤١٩.

(٩١) الدكتور سليمان دنيا "الحقيقة في نظر الغزالي" ص ٩.

(٩٢) أبو سليمان "الفكر الأصولي" ٣٢٣.

(٩٣) والكتب المشار إليها هي: ١- "البرهان" لإمام الحرمين. ٢- "المستصفى" للغزالي وهما أشعريان. ٣- "العهد" للقاضي عبد الجبار. ٤- "المعتمد" لأبي الحسين البصري ، وهما معتزليان.

(٩٤) د محمد حسن هيتو مقدمة تحقيق المنخول طبعة ص ٣٦.

(٩٥) المرجع السابق ص ٣٧.

(٩٦) المرجع السابق والصفحة.

(٩٧) الغزالي "المستصفى" ٤/١.

(٩٨) أبو سليمان "الفكر الأصولي" ٣٢٧.

(٩٩) د. جمال الدين عطية "التنظير الفقهي" ص ٤٤.

(١٠٠) الريسوني د. أحمد "نظرية المقاصد عند الشاطبي" ص ٤٩.

(١٠١) أبو سليمان "الفكر الأصولي " ١٣٥-١٥٨.

(١٠٢) الغزالي محمد بن محمد "المستصفى" ١٠/١.

(١٠٣) راجع في هذه التقسيمات ، د. جمال الدين عطية "التنظير الفقهي" ٤٥-٤٧.

(١٠٤) الغزالي "المستصفى" ٤/١.

(١٠٥) أبو سليمان "الفكر الأصولي" ٣٣٦، ٣٣٧، وعطية د. جمال الدين عطية "التنظير الفقهي" ٤٤، ٤٥، وعبد الكريم أبو الفضل عبد السلام بن محمد "التجديد والمجددون في أصول الفقه" ١٨٦، ١٨٧، والغزالي "المستصفى" ٢٤٥/١-٢٧٠.

(١٠٦) الغزالي "المستصفى" ١٠/١.

(١٠٧) المرجع والصفحة.

(١٠٨) أبو سليمان "الفكر الأصولي " ٣٣١.

(١٠٩) الغزالي "المستصفى" ٢١/١.

(١١٠) أبو سليمان "الفكر الأصولي" ٣٤٤.

(١١١) راجع أبو سليمان "الفكر الأصولي" إذ تكفل بجمع اجتهاداته في كتاب "الفكر الأصولي" من ص ٣٤٥ حتى ص ٣٦٧.

(١١٢) الريسوني د. أحمد "نظرية المقاصد عند الشاطبي" ص ٤١.

(١١٣) القرافي "الفروق" ٢/١، ٣.

(١١٤) راجع التجديد عند إمام الحرمين ص٢٨من هذا البحث.

(١١٥) زهير أبو النور "أصول الفقه" ٣١٤/٤.

(١١٦) مقدمة العلائي

(١١٧) السيوطي "الأشباه والنظائر ٤/١.

(١١٨) ابن عبد السلام الإمام عز الدين بن عبد السلام "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" ٧٤/٢، ٢٧٥، ومقدمة تحقيق القواعد للدكتورين نزيه حماد وعثمان ضميرين طبعة دار القلم بدمشق ١٨/١.

(١١٩) الخادمي د. نور الدين مختار "المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة" طبعة دار ابن حزم الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

(١٢٠) ابن عبد السلام "القواعد الصغرى" ٣٥/١.

(١٢١) ابن عبد السلام :"القواعد الكبرى" ١٤/١.

(١٢٢) ابن عبد السلام الإمام عز الدين "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" مرجع سابق ٧/١.

(١٢٣) المرجع السابق والصفحة.

(١٢٤) المرجع السابق والصفحة.

(١٢٥) المرجع السابق ١١/١.

(١٢٦) المرجع السابق ١١/١.

(١٢٧) المرجع السباق ١٥/١.

(١٢٨) المرجع السابق ١٨/١.

(١٢٩) المرجع السابق ١٩/١.

(١٣٠) المرجع السابق ١٩/١.

(١٣١) المرجع السابق ٢٦/١.

(١٣٢) المرجع السابق ٢٨/١.

(١٣٣) المرجع السابق ٣٨/١.

(١٣٤) المرجع السابق ٤٠/١.

(١٣٥) المرجع السابق ٥٩/١.

(١٣٦) عبد الكريم أبو الفضل عبد السلام بن محمد "التجديد والمجددون" مرجع سابق ١٩٦.

(١٣٧) ابن عبد السلام الإمام عز الدين "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" مرجع سابق ٧٠/١.

(١٣٨) المرجع السابق ٧٤/١.

(١٣٩) المرجع السابق ٧٥/١.

(١٤٠) المرجع السابق والصفحة.

(١٤١) المرجع السابق ٧٧/١.

(١٤٢) المرجع السابق ٧٨/١.

(١٤٣) المرجع السابق ٧٦/١، ٧٩.

(١٤٤) المرجع السابق ١٦٠/٢، ١٦١.

(١٤٥) عبد الكريم أبو الفضل عبد السلام بن محمد "التجديد والمجددون" مرجع سابق ١٩٦.

(١٤٦) المرجع السابق ص ٢٠٦.

(١٤٧) المرجع السابق ص ٢٠٦.

(١٤٨) آل منصور د. صالح بن عبد العزيز "أصول الفقه وابن تيمية" الطبعة الأولى

١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م ٧٥/١.

(١٤٩) المرجع السابق والصفحة.

(١٥٠) الباحث هو العالم الجاد الدكتور صالح بن عبد العزيز آل منصور وهو من أساتذة علم الأصول المتميزين في المملكة العربية السعودية.

(١٥١) عبد الكريم أبو الفضل عبد السلام بن محمد "التجديد والمجددون" مرجع سابق ص ٢٢٠.

(١٥٢) الريسوني د. أحمد "نظرية المقاصد عن الإمام الشاطبي" مرجع سابق ص ٥٤، ٥٥.

(١٥٣) الندوي الشيخ أبو الحسن علي الحسني كتاب "الحافظ بن أحمد بن تيمية" سلسلة رجال الفكر والدعوة في الإسلام طبعة دار القلم بالكويت الطبعة الخامسة ١٤١٦هـ/١٩٩٧م ٣١١/٢.

(١٥٤) الريسوني د. أحمد "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" ص ١٠١-١٠٥.

(١٥٥) بهذا وصفه الشيخ محمد رشيد رضا عند تقديمه لكتاب "الاعتصام" حيث قال، لكن المصنف بهذا الكتاب وبصنوه كتاب "الموافقات" الذي لم يسبق إلى مثله - أيضًا - من أعظم المجددين في الإسلام، "مقدمة رشيد رضا للاعتصام" ص٣.

(١٥٦) الريسوني د. أحمد "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" ص ١٠٣.

(١٥٧) عبد الكريم أبو الفضل عبد السلام بن محمد "التجديد والمجددون في أصول الفقه" ص ٢٦٨، ٢٦٩. وانظر "الإعلام لمخالفات الموافقات والاعتصام" ناصر بن حمد الفهد المكتبة الشاملة ص ١٤٣.

(١٥٨) الشاطبي أبو إسحاق "الموافقات" ٣١٣/٤.

(١٥٩) المرجع السابق ٥٩/١.

(١٦٠) المرجع السابق ٤/٤، ٥.

(١٦١) المرجع السابق ٧١/٣.

(١٦٢) الصدر العلامة محمد باقر "الأسس المنطقية للاستقراء" دار التعارف للمطبوعات بيروت

لبنان الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ/١٩٨١م ص٥.

(١٦٣) الزركشي "البحر المحيط ٣٢١/٤.

(١٦٤) "الموافقات" المقدمة الأولى ١٠/١ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد - طبعة صبيح.

(١٦٥) الشاطبي "الاعتصام" ٢٨/١.

(١٦٦) المرجع السابق ٨/٢ نفس الطبعة

(١٦٧) "الموافقات" ٦/٢ طبعة دار المعرفة بيروت لبنان.

(١٦٨) الموافقات.

(١٦٩) الموافقات ١٦٣/٢، ١٦٤.

(١٧٠) الموافقات ٤٠٦/٣ والقواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه "الموافقات" د. الجيلالي المريني .

(١٧١) الحساسنة د. أحسن الحساسنة "معالم التجديد الأصولي عند الإمام الشاطبي" رسالة دكتوراه مخطوطة ص ١٦٧.

(١٧٢) عبد الكريم أبو الفضل عبد السلام بن محمد "التجديد والمجددون في أصول الفقه" مرجع سابق ص ٢٦٠، ٢٧٣.

(١٧٣) لحساسنة د. أحسن، "معالم التجديد الأصولي عند الإمام الشاطبي" رسالة دكتوراه مخطوطة "باب مضامين التجديد الأصولي عند الشاطبي".

(١٧٤) انظر القرافي في "الفروق" ٣٣/٢، والذخيرة ١٢٩/٢، و٢٦٠/٤ وابن بية د. عبد الله "علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه" ص ١٧، ٢٠ طبعة مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية ٢٠٠٦.

(١٧٥) "التقعيد الأصولي" ص ١٧٤-١٧٥.

(١٧٦) عطية د. جمال الدين عطية "التنظير الفقهي" ص ٣٧.

(١٧٧) الجوزية ابن القيم "إعلام الموقعين عن رب العالمين" ١١٩/٣، ٣٧٥.

(١٧٨) المرجع السابق ٢٧/٣-٣٠.

(١٧٩) المرجع السابق ٣/٣٨١-٤٠٥.

(١٨٠) المرجع السابق ٣/٤٣٢.

(١٨١) إسماعيل د. شعبان محمد "التجديد في أصول الفقه" ص ٤١.

(١٨٢) البهي د. محمد "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي" ص ٣٦٨.

(١٨٣) راجع "أليس الصبح بقريب" ص ١٩٦-٢٠٥.

(١٨٤) اليوبي د.محمد سعد بن أحمد بن مسعود "مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية" ص ٧١- دار الهجرة للنشر والتوزيع الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

(١٨٥) بن بية د. عبد الله "علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه" مرجع سابق ص ٧٥.

(١٨٦) ابن عاشور الشيخ طاهر "مقاصد الشريعة ص ٧٠٦.

(١٨٧) أمين أحمد "زعماء الإصلاح" ٣٣٧.

(١٨٨) أمبابي د. محمد "التشريع الإسلامي تاريخه وخصائصه" ٣٤٢.

(١٨٩) المرجع السابق والصفحة.

(١٩٠) أمبابي د. محمد مرجع سابق ٣٤٣، ٣٤٤.

(١٩١) الثعالبي محمد الحسن الحجوي "الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي" ٢/٣٩١.

(١٩٢) إسماعيل د. شعبان محمد "أصول الفقه تاريخ ورجاله" ص ٥٧٨.

(١٩٣) العدد الافتتاحي لمجلة المسلم المعاصر

(١٩٤) الزرقا مصطفى أحمد "المدخل الفقهي العام" ١/١٩١ وما بعدها.

(١٩٥) شعبان إسماعيل محمد "التجديد في أصول الفقه".

(١٩٦) عطية د. جمال الدين "المسلم المعاصر" العدد (٩٦) السنة الرابعة والعشرون إبريل - مايو - يونيو ٢٠٠٠م.

(١٩٧) عبد الكريم أبو الفضل عبد السلام بن محمد "التجديد والمجددون في أصول الفقه" ص ٥٥٥.

(١٩٨) مفكر إسلامي سوداني معاصر خلفيته العلمية قانونية من جهة دراسته وتخصصه،

وشرعية من جهة اهتماماته وأسرته، يتميز بقوة الفكر والصلابة في الرأي والمواقف.

(١٩٩) الترابي د. حسن عبد الله "تجديد أصول الفقه الإسلامي" الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م طبعة دار الفكر للنشر والتوزيع - الخرطوم.

(٢٠٠) راجع في هذا الصدد كتاب "مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين أدعياء التجديد المعاصرين" للدكتور محمود الطحان - الأستاذ المساعد سابقًا بجامعة الكويت.

(٢٠١) راجع في هذا الصدد المرجع السابق ص ٣٤.

(٢٠٢) راجع المدخل الفقهي وتاريخ التشريع الإسلامي للكاتب وآخرين ص ٣٨٠.

(٢٠٣) كولسون . ن.ج "في تاريخ التشريع الإسلامي" ص ١١.

(٢٠٤) عبد الكريم أبو الفضل عبد السلام بن محمد "التجديد والمجددون في أصول الفقه" مرجع سابق ص ٨٤.

(٢٠٥) راجع في هذه المميزات "التجديد والمجددون في أصول الفقه" مرجع سابق ٧٨-٩٥، وراجع "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" للدكتور علي سامي النشار ص ٩١ وما بعدها، و"المنهج في أصول الفقه" د. عبد الحميد مدكور بحثًا مقدم إلى ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي بالجزائر سبتمبر ١٩٨٩م.

(٢٠٦) "تطور علم أصول الفقه بين الواقع والآفاق" مرجع سابق ص ٢٦.

(٢٠٧) تطور علم أصول الفقه بين الواقع والآفاق ص ٣٣.

(٢٠٨) ابن عاشور الشيخ طاهر "مقاصد الشريعة الإسلامية" ٨/٣ تحقيق الشيخ الحبيب بن خوجه.

(٢٠٩) الإمام الشافعي محمد بن إدريس "الرسالة" ص ٥٢٤، والزحيلي وهبة "أصول الفقه الإسلامي" ٢٧٥/١.

(٢١٠) شلبي الشيخ محمد مصطفى "أصول الفقه" ص ١٥٧.

(٢١١) الزحيلي وهبة "أصول الفقه الإسلامي" ٤٩٠/١.

(٢١٢) المرجع السابق ٥١٨/١.

(٢١٣) تطور علم أصول الفقه بين الواقع والآفاق ص ٣٣.

(٢١٤) بوهدة د. غالية "مجالات تجديد علم أصول الفقه" مجلة المسلم المعاصر ــ العــدد ١١٨ السنة الثلاثون أكتوبر ــ نوفمبر ــ ديسمبر٢٠٠٥ ص ٢٤ هامش ٢.

(٢١٥) إسماعيل د. شعبان محمد "التجديد في أصول الفقه" ص ٤٧-٥٠.

(٢١٦) عطية د. جمال الدين "النظرية العامة للشريعة الإسلامية" ص ١٩٠، ٢٥٣-٢٩٢.

(٢١٧) تطور علم أصول الفقه بين الواقع والآفاق ص ٢٤.

(٢١٨) تطور علم أصول الفقه بين الواقع والآفاق ص ٢٧.

(٢١٩) الشاطبي أبو إسحاق "الموافقات" ٤/٨٩.

(٢٢٠) الغزالي أبو حامد "شفاء الغليل ص ٤٣٧، و"تحقيق المناط عند الأصــوليين وأثــره في اختلاف الفقهاء" الكيلاني د. عبد الرحمن مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة الكويت ص ١١٤.

(٢٢١) البدارين أيمن عبد الحميد "نظرية التقعيد الأصولي" مرجع سابق ص ٦٢٢.

(٢٢٢) عطية د. جمال الدين "تطوير الفكر الاجتهادي" بحث في مجلة "المسلم المعاصر" العــدد (٩٦) السنة الرابعة والعشرون محرم ــ صفر ــ ربيع الأول ١٤٢١هــ / ابريل ــ مــايو ــ يونيو ٢٠٠٠م.

أبحاث

إعادة صياغة علم أصول الفقه
اتجاهات ومقترحات

د. نعمان جغيم[*]

مدخل:

يهدف هذا المقال إلى أمرين: أحدهما رصد لأبرز الاتجاهات العامة المعاصرة للداعين إلى إعادة صياغة علم أصول الفقه، وتناولها بالتحليل والنقد لتقييم مضمونها وما يمكن أن تحققه في سبيل صياغة معاصرة لمباحث هذا العلم، وسوف يقتصر البحث على تصنيف الدعوات المعاصرة في اتجاهات عامة، واستعراض الملامح الأساسية لكل اتجاه دون استقصاء لجميع ما كتب في هذا الموضوع.

والثاني: رسم خطوط عريضة لما يراه الباحث الاتجاه الأقرب إلى طبيعة علم الأصول، والأرجى لتحقيق الغرض من إعادة صياغته.

ويستدعي البحث في هذين العنصرين التقديم لذلك بالحديث باختصار عن طبيعة علم الأصول والهدف من وضعه، والاعتراضات الموجهة إليه في الصورة التي استقر عليها فيما بعد عصر الازدهار العلمي في العلوم الشرعية، بما يعين فيما بعد على تحديد ملامح الاتجاه الأقرب إلى طبيعة

(*) أستاذ مساعد بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

هذا العلم.

طبيعة علم الأصول والهدف من وضعه:

لم يكن الرعيل الأول من المسلمين في عصري الصحابة والتابعين في حاجة إلى تدوين أصول الفقه على الرغم من تداول مبادئه الأساسية بينهم، فعلمهم باللغة العربية كان في قمّته، وفقههم لمبادئ الشريعة ومقاصدها القائم على المنطق الفقهي المبني على ممارسة التَّفَقّه في الدين، وفِقْه المصالح والترجيح بينها، كانوا يتوارثونه عن بعضهم البعض، وفضلاً عن هذين العنصرين فإن العنصر الثالث المكمَّل لهما؛ وهو المنطق العقلي الذي وهبه الله تعالى للإنسان كان متوافرًا لديهم.

وقد ارتبط تدوين مبادئ علم أصول الفقه باتساع دائرة الاختلاف بسبب تعدّد مشارب الفقهاء واختلاف بيئاتهم واتساع دائرة المسائل الجديدة، كما ارتبط التدوين أيضًا باضطراب أصول الاستنباط وفساد اللسان العربي عند البعض[1]، هذا فضلاً عن توسُّع الثروة الحديثية بسبب التقدم في مرحلة الجمع والتدوين؛ حيث أدى ذلك التوسُّع إلى ظهور التّعارض بين بعض الأحاديث بعضها مع بعض أو مع عمومات القرآن الكريم، وظهرت الحاجة الماسة إلى وضع منهج للتعامل مع تلك الثروة بما يحلّ تلك الإشكالات.

وقد انضاف إلى هذه الدوافع فيما بعد دوافع أخرى دفعت أتباع المذاهب الفقهية إلى الخوض في هذا العلم، تمثلت في استخراج أصول الاستنباط التي اعتمدها أئمة المذاهب، والاحتجاج لتلك الأصول التي ارتضاها كل طرف لنفسه، وقد كان لهذا العامل أثر كبير في انتشار التأليف في علم أصول الفقه وتطوُّره[2]، ويظهر ذلك بجلاء في المناقشات والردود التي كانت بين فقهاء الاتجاهات الفقهية المختلفة[3]، كما تبدو واضحة عند أصوليي الحنفية في أسلوبهم الدفاعي الذي سلكوه في الدفاع عن أصول الاستنباط المعتمدة في مذهبهم، والحرص على مقارنتها بما هو

عند الشافعية ومحاولة الرد عليها.

وقد كان للمستجدات في مجال الحياة الفقهية أثر مستمر في علم أصول الفقه والدفع به في طريق التطور؛ سواء من حيث إدخال موضوعات جديدة فيه، أو من حيث تطوير مضمون موضوعاته التي ظهرت منذ البداية ودوّنها الشافعي في الرسالة، أو من حيث الطريقة التي تمت صياغته بها.

فمن حيث المضمون، نجد أن أول مصنَّف في هذا العلم (الرسالة) اقتصر على الموضوعات الأساسية ذات الصلة المباشرة باستنباط الأحكام، وعلى الموضوعات التي كانت مثار خلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث بهدف التقريب بينهما. ومعلوم أن الخلاف بين المدرستين كان أساسًا حول التوسّع في استخدام الرأي (خاصة القياس) في استنباط الحكام، وحول علاقة سنة الآحاد بالقرآن الكريم، والعمل ببعض أنواع خبر الواحد، ولذلك نجد أن كتاب الرسالة كان استجابة لمتطلبات بيئية من خلال تركيزه على تلك الموضوعات، ويتبين ذلك من استعراض المحاور الأساسية للكتاب؛ حيث افتتح الإمام الشافعي رسالته بمقدمة تُعدّ تأسيسًا لمصدرية القرآن والسنة في التشريع الإسلامي والحياة الإسلامية عمومًا. أما صلب الكتاب فقد بُني على كيفية وقوع البيان في الشرع، تحدث فيه عن أسلوب القرآن الكريم في تشريع الأحكام وبيانها، وعن علاقة السنة بالقرآن الكريم وكيفية بيانها للأحكام سواء منها الأحكام الواردة في القرآن الكريم أو الأحكام التي استقلت بتشريعها، كما تحدّث عن السبيل الذي يسلكه المجتهد في بيان الأحكام الشرعية واستنباطها. وتكلم عن الإجماع، والاجتهاد الذي كان أبرز صوره القياس، والاستحسان، وباب الاختلاف متى يكون محمودًا ومتى يكون مذمومًا، وحجية أقوال الصحابة.

وكما كان كتاب الرسالة استجابة لمتطلبات واقعه، فإن التأليف الأصولي فيما بعدها تطوّر حسب احتياجات كل عصر، حيث كان علماء كل عصر

يتصدون لمعالجة القضايا التي كانت مثار نقاش وخلاف بينهم. ففي مباحث السنّة ثار النقاش حول حجية خبر الواحد، فاحتاج الأصوليون إلى مناقشته، وظهر بذلك مبحث واسع عن حجية خبر الواحد ولزوم العمل به؛ ومع انتشار رواية الحديث وتدوينه وظهور عامل الوضع في الأخبار احتاج العلماء إلى وضع قواعد لتمحيص الحديث الصحيح والمعمول به من غيرهما، ومع أن هذا العلم قد اضطلع به المحدثون أصالة، إلا أن الأصوليين وجدوا أنفسهم في حاجة إلى الخوض فيه أيضًا. كما أن ما ظهر من تعارض في السنة بعضها مع بعض، أو تعارضها مع بعض عمومات القرآن وظواهره احتاج إلى وضع ضوابط للجمع والترجيح بين تلك المتعارضات.

ومع بُعْدِ العهد عن زمن الصحابة وتوسُّع الخلاف ظهر الاختلاف حول بعض مسائل الإجماع، مثل إمكانية انعقاده بعد عصر الصحابة، وشروط العمل به، والإجماع السكوتي، وهي الأمور التي أدّت إلى تطور مباحث الإجماع وتوسّعها.

كما أن التوسّع في استخدام القياس أدى إلى ظهور الخلاف حول بعض صوره واستخداماته، ويظهر ذلك جليًا في مباحث ما يَثْبُتُ بالقياس وما لا يدخله القياس، وشروط العلة ونواقضها، وقد غذى توسع تلك المباحث دخول القياس المنطقي هذا الميدان، هذا فضلاً عن ظهور الاتجاه الظاهري الرافض لاستخدام القياس، وهو الأمر الذي أدى إلى ظهور مبحث خاص بإثبات حجية القياس والتعبّد به(٤).

أما من حيث منهج البحث والتأليف، فإنه يظهر من النظر في مؤلفات الأصوليين في القرنين الثاني والثالث أن هدفهم الأساسي من تقعيد وتدوين قواعد هذا العلم هو ضبط الاجتهاد الفقهي، وبيان طرق الاستنباط، وتحديد الآليات التي يستخدمها المجتهد في اجتهاده، ولم يكن هدفهم وضع نظرية عامة للفقه

الإسلامي؛ ولذلك كانت مباحث مدوناتهم الأصولية تقتصر على ذلك، ولم يهتموا بتحديد حدود هذا العلم ولا رسم مصطلحاته.

ولكن مع تطور العلوم واتساعها ودخول المتكلمين المتمرسين على البحث الفلسفي ميدان الأصول، شهد البحث في هذا العلم دفعة قوية في مسيرته نحو النضج بإدخاله مرحلة التنظير؛ فعملوا على صياغة مباحثه في شكل نظرية متكاملة، والخروج به إلى مرحلة التجريد التنظيري بعيدًا عن التأثّر بالفروع الفقهية الموروثة عن المذاهب. وقد تمت هذه النقلة النوعية من خلال إسهامات القاضي الباقلاني (٤٠٣هـ) التي تمثلت أساسًا في كتابه التقريب والإرشاد، والقاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) في كتابه العمد[٥].

وتبرز الملامح التنظيرية للمتكلمين في الاهتمام بتعريف هذا العلم، وتحديد حدوده ومصطلحاته، وتوسيع ميدانه، حيث لم يعد قاصرًا على طرق الاستنباط ومسالك الاجتهاد، بل دخل ضمن موضوعاته البحث في المجتهد الذي يتولى عملية الاجتهاد، والبحث في المكلّف الذي تطبّق عليه الأحكام، والبحث في فلسفة التكليف التي نشأت بسببها مباحث: مصدر التكليف (الحاكم)، ومسألة التحسين والتقبيح، وخصائص التكليف (المحكوم فيه). وفي موضوع السنة دخلت مباحث نظرية لإثبات مرجعية السنة، وهي ما اصطُلِح عليه بمباحث الأخبار، حيث جرى بحث أقسام الخبر من حيث الصدق والكذب، ومن حيث إفادة القطع والظن.

ومع تطور الحركة العلمية وازدهارها وتنوُّع مناهج واجتهادات المساهمين فيها، شاع الخلاف وصارت تُعقَد مجالس للجدل والمناظرة، وهو ما أدى إلى إدخال مباحث كثيرة من الجدل ضمن موضوعات علم الأصول سواء تحت أبواب مستقلة كما فعل مثلاً ابن عقيل في كتابه الواضح، أو أُدرِجت ضمن مباحث قوادح العلة من القياس، بحكم أن أغلب الجدل

والمناظرات كانت ذات صلة بالقياس.

والخلاصة أن علم أصول الفقه بدأ عملاً لتفسير النصوص وتحديد مناهج الاجتهاد وضبطها، واستقرّ في مرحلة نضجه بما يُشْبه نظرية عامة للفقه الإسلامي، لا تقتصر على أسس ومبادئ الاستنباط، ولكن تتشعّب إلى أربعة محاور – كما قسّمها الغزالي -: أولها الثّمرة: وهي الأحكام الشرعية، وثانيها المُثْمِر: وهي الأدلة، وثالثها طرق الاستثمار: وهي وجوه دلالة الأدلة، ورابعها المُسْتَثْمر: وهو المجتهد والمفتي.

وأرى أن جهود إعادة صياغة هذا العلم يُفَضَّل أن تسير في اتجاه جعله نظرية عامة للفقه الإسلامي، حيث أن الهدف من هذا العلم لم يَعُد مقصورًا على رسم مناهج الاجتهاد وضوابطه، بل يتعدى ذلك إلى فهم طبيعة النظام القانوني الإسلامي، والطريقة التي يعمل بها هذا النظام، كما أنه ينبغي أن يتضمن التنظير لمنظومة الحقوق الأساسية للإنسان في الإسلام، وكيفية حمايتها، وأن يكون مصدرًا للتفقُّه في طبيعة الشريعة الإسلامية ومقاصدها، وأن يشتمل على القواعد الأساسية التي يهتدي بها القضاة والمفتون في تطبيق الأحكام الشرعية على الواقع، أو في تخريج الأحكام الفرعية على الأصول.

الانتقادات الموجهة لعلم أصول الفقه:

ليست عملية النقد لطرق التأليف في علم أصول الفقه وليدة هذا العصر، بل ظلت عملية مستمرة بين رجال هذا العلم منذ القرون الأولى، وإن كانت قد خفتت في عصر الجمود لتعود للظهور بقوة في بدايات القرن الرابع عشر الهجري/ القرن العشرين المسيحي(٦).

وربما كان أول عيب دخل على علم أصول الفقه هو تسرّب الدخيل إليه مع دخول علماء الكلام مجال التأليف فيه، وهي قضية اشتكى منها أبو الحسين البصري(٧) (ت ٤٣٦هـ) والغزالي(٨) (ت ٥٠٥هـ) وسعى كل منهما إلى التخلّص منها.

كما أن المنطق الصوري اليوناني

دخل أيضًا إلى علم أصول الفقه مع دخول المتكلمين مجال التأليف فيه وازداد تمكُّنا فيما بعد في عصر الجمود والانحطاط، ومع المتكلمين أيضًا دخل التجريد والإلغاز، وقد اشتكى ابن عقيل الحنبلي (٥١٣هـ) من ذلك التجريد في كتابه الواضح في أصول الفقه[٩]، وسعى الآمدي (٦٣١هـ) في كتابه الإحكام إلى تجنبُ جميع تلك العيوب[١٠]، وإن كان مضمون كتابه يوحي بعدم توفيقه في جميع ذلك؛ إذ لم يكن كتابه في بعض مواضعه أقل إلغازًا وتجريدًا ممن سبقه.

وبعد المرحلة التي مال فيها علم الأصول إلى التوسّع والاستطراد، اتَّجه التأليف إلى الاختصار والإلغاز، وهو الأمر الذي انتقده الزركشي (٧٩٤هـ) بشدّة في قوله: "... ثم جاءت أُخرى من المتأخّرين، فحجَّروا ما كان واسعًا، وأبعدوا ما كان شائعًا، واقتصروا على بعض رؤوس المسائل، وكثّروا من الشّبه والدلائل، واقتصروا على نقل مذاهب المخالفين من الفِرق، وتركوا أقوال مَنْ لهذا الفنّ أصلّ، وإلى حقيقته وصلّ، فكاد يعود أمره إلى الأول، وتذهب عنه بهجة المعول"[١١].

والمشكلة الأساسية هي أن طريقة التأليف التي انتقدها الزركشي صارت هي السائدة قبل عصره واستمرت بعد عصره، مع استثناءات نادرة كما هو الحال عند الإمام الشاطبي في كتابه الفريد الموافقات، وأصبحت تلك الكتب التي انتقدها الزركشي هي السائدة في التدريس، والمتداولة بين طلاب العلم، وكاد ينحصر التأليف في دوامة تدبيج مختصر ثم شرح ذلك المختصر ثم إعادة اختصاره، أو جمع مصنَّف ثم اختصاره ثم شرح ذلك المختصر مرة أخرى، وكل ذلك من طرف مؤلف واحد؛ فهو الجامع والمختصر والشارح، وإذا امتدّ التأليف فإنه يمتدّ إلى وضع الحواشي والتعليقات والتذييلات، وهذه هي المرحلة التي كاد يموت فيها حقًا علم الأصول، والمؤسف أنها استمرت زمنًا أطول من المراحل الأولى التي كانت هي مراحل النشأة

والتطوّر والازدهار. و لم تنجح محاولات الشاطبي والزركشي في إعادة التأليف في علم الأصول إلى سكّته السليمة والخروج به من دوامة الاختصار والشرح والإحشاء.

ومن الانتقادات المعاصرة لعلم أصول الفقه وصفه بالعقم عن إمداد الحياة التشريعية والعلمية الإسلامية بما هي في حاجة إليه من حلول للمشكلات المستجدة، وعجزه عن توليد المجتهدين، وفي ذلك يقول الدكتور حسن الترابي: "جاء عقيمًا منبتًا عن الواقع الخصب بالحياة، لا يكاد يؤهل الماهر فيه لأن يولّد فقها أو يمارس اجتهادًا"(١٢). والناظر في مقال الترابي عن تجديد أصول الفقه يجده يدور في مجمله حول الدعوة إلى إيجاد اجتهاد فعّال وإحداث نهضة علمية تلبي حاجات المسلمين المعاصرة في مجالات الحياة العامة، مثل الحكم، والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والتحرّر من جوانب الاحتياط الفقهي المبالّغ فيه الذي ساد في عصور الانحطاط العلمي والحضاري وحاول أصحابه صبغ علم أصول الفقه به.

وهنا يحتاج الأمر إلى مناقشة قضية ذات صلة بالهدف من وضع علم أصول الفقه وحدوده حتى لا نحمِّله ما لا يحتمله. فما يتحدث عنه الترابي من قصور الاجتهاد الفقهي وضموره في مجالات الحكم والاقتصاد والسياسات العامة للدولة ليس المسؤول عنه بالدرجة الأولى هو علم أصول الفقه؛ فعلم أصول الفقه وإن كان له دور في ذلك إلا أن مهمته هي تقديم الأدوات المنهجية للاجتهاد وتنظيم سيره، وليس توليد المجتهدين الأكفاء من تلقاء نفسه. والنهضة التشريعية لا يكفي لقيامها وجود منهج مناسب، بل لابد من وجود أشخاص لهم كفاءة استخدام ذلك المنهج بطريقة سليمة وفعالة، هذا فضلاً عن أن القدرة على الاجتهاد ليست نتاجًا للتمكّن من علم أصول الفقه، بل هي نتاج التمكُّن من علوم كثيرة، زيادة على القدرات الذهنية والمواهب العقلية التي يتمتّع بها

الشخص.

ومعلوم أن النصوص الشرعية في مجالات النظم الاقتصادية، والسياسية والاجتماعية ضابطة أكثر منها مؤسِّسة، فإرساء سياسات ناجحة في مجالات الاقتصاد والاجتماع والحكم يحتاج إلى إبداع بشري بالدرجة الأولى، أما دور النصوص والمبادئ الشرعية الواردة في تلك المجالات فهو الضبط والتوجيه أساسًا، أما تفاصيل تلك السياسات وخطواتها العملية وآليات تنفيذها فإنها تكون من إبداع العقل البشري وهي متروكة له، وليست هي مهمة الدين أو أصول الفقه.

ولا يمكن إنكار أن الجمود الذي أصاب علم أصول الفقه قد أسهم في حالة الضعف في مجال العلوم الشرعية والاجتهاد لقرون طويلة، ولكن السؤال: ما السبب في الجمود والتجريد الذي أصاب علم الأصول؟ ألا يمكن القول إن الذي قاد علم أصول الفقه إلى الجمود وعدم الفاعلية هي العقليات الجامدة أو الضعيفة؛ أي أن تلك العقليات هي التي تسبّبت في جمود علم أصول الفقه، وتغليب الجوانب الفرعية والجدلية فيه على جوهره؟ فربما كان الجمود الفكري والانحطاط العلمي هو الذي سبَّبَ جمودّ أصول الفقه، وليس العكس. ويمكن تأييد هذا القول ببعض الأعلام الذين عاشوا في المرحلة التي تُصنّف ضمن عصر الجمود والانحطاط العلمي ومع ذلك كان لهم إنتاج باهر في المجال العلمي، فابن تيمية – مثلاً – عاش في وقت كان كثير من فقهائه يشتغلون بالفرعيات ويشكّكون في إمكانية الاجتهاد، ولكنه مع ذلك استطاع أن يحقّق إنجازات عظيمة سواء على المستوى العلمي أو العملي، والأمر نفسه يقال عن الإمام الشاطبي الذي أبدع في كتابه الموافقات، وتقدّم بالتأليف في علم أصول الفقه خطوات عظيمة. كما يمكن تدعيم هذا الرأي بأن مادة علم أصول الفقه في صورتها التي كُتبت بها في عصر الازدهار لم تَغِبْ يومًا ما عن العالم الإسلامي، بل كانت في المتناول، ولكن نظام التدريس

الذي نحا منحى الجمود والاجترار هو الذي أبْعَد تلك المصنَّفات عن دائرة التّداول، واستعاض عنها بتلك الملخّصات والشروح والحواشي.

وفي عصرنا الحاضر لا اعتقد أن هناك قصورًا كبيرًا في الاجتهاد الإسلامي لإعطاء إجابات للمسائل الجزئية التي تحتاج إلى حكم شرعي، ولكن القصور الواضح هو في تطوير أنظمة إسلامية متكاملة تحقّق النهضة الإسلامية في مجالات الحكم، والاقتصاد، والتنظيم الاجتماعي، والتطور العلمي. وهذه مشكلات معقّدة ذات أبعاد متعدّدة لم تتسبب فيها العلوم الشرعية لوحدها، ولا يمكن أن يقتصر حلُّها على تجديد علم أصول الفقه أو غيره من العلوم الشرعية. ولاشك أن النهضة في هذه العلوم سوف تُسْهم في النهضة العامة، ولكن تحميلها مسؤولية تلك النهضة أمر غير واقعي.

ولذلك فإن القول بأن "علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية (لتأسيس النهضة الإسلامية) لم يعد مناسبًا للوفاء بحاجتنا المعاصرة حقّ الوفاء لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي"[١٣] قول يحتاج إلى تمحيص. فهل يمكن القول بأن ما حققته الأمة الإسلامية في عصور ازدهارها من نهضة شاملة كان علم أصول الفقه وراءها بشكل مباشر؟ أم أنها نهضة أسهمت فيها كل العلوم الإسلامية، وقامت بها عقليات تمثّلت مبادئ الإسلام وتعاليمه في حياتها العملية، وعلى رأسها الرفع من مكانة العلم وأهله، والتزام التفكير العلمي والبعد عن الفكر الخرافي، وحبّ الضرب في الأرض والبحث والاستكشاف.

ومن الانتقادات التي وجِّهت في هذا العصر لعلم الأصول كونه لا يعصم المجتهدين والمتفقهين من التفرُّق والاختلاف بسبب ظنِّية كثير من مسائله وكونها محلّ خلاف بين الأصوليين وأتباع المذاهب المختلفة[١٤]،

ومن ثم فإنه لابد من البحث عن منهج جديد لأصول الفقه "يمنع من التفرق والتنازع، ويحصر الاختلاف في الرأي في دائرته المحمودة، ويحمي طاقات الأمة أن تُهْدر أو تُنفق فيما لا جدوى منه"[١٥]. وقد اقترح ابن عاشور حلّ تلك المشكلة بتأسيس علم مقاصد الشريعة وفصله عن أصول الفقه ليكون "نبراسًا للمتفقهين في الدين، ومرجعًا بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسُّلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار"[١٦]. والواقع أن هذه المهمة ليس من السهل على علم أصول الفقه تحقيقها مهما بُذل من أجل ذلك، فإنه ليس من السهل تحقيق اتفاق على جميع جوانب المنهج وقواعده، وقد حاول الإمام الشافعي ذلك من قبل في رسالته، ولكن لم يتحقق ذلك على كماله، بل صار ما قدّمه منهجًا جديدًا في الاجتهاد صار أساسًا لمذهب فقهي انضاف إلى المذاهب التي كانت موجودة. ومن المعلوم أن الأصول الفكرية تعمل عادة على جهتين متقابلتين: فهي من جهة تحقق قسطًا كبيرًا من التوافق الفكري بين أتباع المنهج الواحد، ولكنها في المقابل تُأصِّل للاختلاف مع أصحاب المناهج الأخرى. وبقدر ما كان علم أصول الفقه عاملاً للوحدة الفكرية، بقدر ما كان أيضًا عاملاً لتأصيل الخلاف بين أتباع مدرسة الحنفية ومدرسة المتكلمين وترسيخه؛ حيث عمل أتباع كل طرف على ترسيخ أصوله وإثباتها بكل الوسائل والتفريع عليها، وصار الاختلاف له أصوله الراسخة. كما أن ما اقترحه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور من تأسيس علم مقاصد الشريعة مفصولاً عن أصول الفقه ليقوم بدور التوحيد لن يكون مصيره أفضل من مصير أصول الفقه نفسه[١٧]، ولا أرى داعيًا إلى فصل المقاصد عن علم الأصول، بل الأولى دمجها فيه وجعلها الخيط الناظم له.

اتجاهات معاصرة في الدعوة إلى تجديد علم الأصول:

وُجِدت عبر تاريخ التأليف في علم

أصول الفقه أعمال كثيرة لإعادة صياغته، ليس هذا مجال الحديث عنها[١٨]. وسوف أقتصر هنا على عرض الاتجاهات المعاصرة لأن البحث إنما هو بصدد ما يمكن فعله في العصر الحاضر من أجل إعادة صياغة هذا العلم (تجديده)، ونظرًا لصعوبة الإحاطة بجميع ما كتب في هذا المجال فإني سوف اقتصر على بعض الأعمال مُصنِّفًا إيّاها في اتجاهات ثلاثة.

الاتجاه الأول: يرى أصحابه أن تجديد علم أصول الفقه ينصبّ أساسًا على إعادة صياغته بأسلوب منهجي، ولغة سهلة تسهّل على المعاصرين استيعابه، وتخليصه من الدخيل الذي تسرّب إليه من مختلف العلوم الأخرى خاصة علمي الكلام والمنطق، وتحرير وتحقيق بعض مسائله ومباحثه، مع الاستفادة من مستجدات العلوم والمعارف الإنسانية والاجتماعية. وقد كُتب الكثير مما يمكن تصنيفه ضمن هذا الاتجاه مثل كتب أصول الفقه المعاصرة، والدراسات التي كُتبت حول موضوعات جزئية من أصول الفقه مثل السنة، والإجماع، والقياس، ودلالات الألفاظ، وتفسير النصوص، وقد عمل أصحابها على جمع المتفرقات في تلك الموضوعات وصياغتها بأسلوب منهجي وتحقيق مباحثها وإشباعها بحثًا.

ويمكن أن نلخص معالم هذا الاتجاه في التصور الذي قدمه كل من الدكتور حسن الترابي[١٩] والدكتور محمد الدسوقي؛ وتتمثل معالمه فيما يأتي:

- الربط بين قضايا علم الأصول وعلم أصول القانون[٢٠]، وكذلك بين قضايا علم الأصول ومناهج البحث[٢١].
- استفادته من علوم العقل التي تجددت وتطورت، ولم تكن متوفرة لدى السلف الذين وضعوا هذا العلم[٢٢].
- إخراج المباحث التي لا تنتمي إلى علم أصول الفقه منه، وربط القواعد بالفروع التطبيقية ما أمكن[٢٣].
- دراسة النص الشرعي دراسة أصولية، أي دراسة تكشف عن

خصائص ذلك النص من حيث منهجه في تقرير الأحكام، لا دراسة تاريخية هي أقرب إلى الدراسات القرآنية وعلوم الحديث، كما هو واقع في كتب أصول الفقه المعاصرة عند الحديث عن الأدلة السمعية(٢٤).

- توسيع دائرة القياس وتحريره من القيود التي دخلته من المنطق الصوري، والرجوع به إلى "القياس الفطري الحرّ من تلك الشرائط المعقدة"(٢٥).

- الاعتماد على الاستصحاب في القضايا المتعلقة بالأمور الدنيوية(٢٦).

- تطوير الأصول التفسيرية والاجتهادية الواسعة التي تناسب الاجتهاد في رسم السياسات العامة في مجالات الاقتصاد والاجتماع والحكم(٢٧).

- تدريس المقاصد الشرعية بصورة وافية، وجعلها جزءاً من أصول الفقه وعدم فصلها عنه(٢٨).

- تطوير مفاهيم بعض الأدلة من خلال توسيعها، أو ضبطها وجعلها أقرب إلى الواقع العملي، أو بتضييق دائرة الاختلاف حولها. ويتعلق الأمر هنا خصوصًا بالإجماع من خلال توجيهه وجهة عملية ليتمثل في المجامع الفقهية والخروج به من إطار التجريد والافتراض، وتوسيع نطاق عمل القياس وإخراجه من قيود المنطق القديم(٢٩)، وتوسيع العمل بالاستحسان(٣٠).

- ربط علم أصول الفقه بواقع الحياة(٣١).

وبالنظر في ما يدعو إليه أصحاب هذا الاتجاه، نلاحظ أن هذه الدعوة أصيلة، ومقبولة في الجملة، وهي الخطوة الأولى التي لا يمكن الاستغناء عنها في طريق إعادة صياغة هذا العلم. ولكنها قد لا تكون كافية لوحدها، بل ينبغي أن ينضم إليها إعادة هيكلته بشكل شامل، كما سيأتي بيانه.

الاتجاه الثاني: اتجاه يقترح تجديد علم أصول الفقه بصورة تجعله منهجًا إسلاميًا للبحث والمعرفة، ويمثل هذا الاتجاه الدكتور طه جابر العلواني، الذي نشر كتيبًا بعنوان: أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة، ومع أن

هذا البحث اقتصر على التعريف بعلم أصول الفقه، إلا أن صاحبه أراده لبنة أولى في مشروعه، متمنيًا تمكنه من إتباعه ببحوث أخرى. والذي يعنينا هنا من هذا البحث هو عنوانه الذي يشير إلى تصور الدكتور طه جابر لتجديد علم الأصول؛ المتمثل في تطويره بصورة تجعله منهجًا للبحث والمعرفة سواء للعلوم الشرعية أو العلوم الاجتماعية. ويشرح الدكتور طه جابر تصوره هذا في إحدى محاضراته في دورة استراسبورج عن إسلامية المعرفة على الشكل الآتي:

ينطلق الدكتور طه جابر في دعوته هذه من كون العلوم الاجتماعية والإنسانية "تعاني اليوم من قصور ومن محدودية، وأنها تتوقف أمام ظواهر كثيرة دون أن تتمكن من أن تعطي فيها جوابًا أو حلاً شافيًا[٣٢]، وأن "هذه المحدودية التي يشكو منها المختصون بالعلوم الإنسانية والاجتماعية يمكن أن يسهم الإسلام في معالجتها من خلال المصدر الثاني"[٣٣] للمعرفة، وهو الوحي، وما دمنا نحن المسلمين نؤمن باتخاذ الوحي "مصدرًا للمعرفة فلابد أن يكون لدينا منهج نتعامل به مع هذا الوحي الذي سيتناول ظواهر اجتماعية وظواهر إنسانية، ونحن لدينا شيء من هذا المنهج يجب أن نفحصه وندرسه، وعلينا أن نُعْمِل عقولنا فيه وأن نجتهد بأن لا ندع دليلاً من هذه الأدلة إلا ونبحث ماذا قيل فيه ومتى؟ وما هي ظروفه؟ وهل ينطبق أو لا ينطبق؟"[٣٤].

"... فبافتراض أن أصول الفقه كمنهج قد استطاع أن ينجح في تقديم فقه وافر وغزير وأن ينجح في التعامل مع الوحي إلى حد بعيد، فإننا يمكن أن ننظر فيه ونعيد النظر في سائر قضاياه... فالذي أدعيه أن هذا التراث وهو مما لاشك فيه تراث شرعي وعقلي إسلامي ... هائل، قد اتفق علماء الأمة أن العقل المسلم لم يبدع منهجًا علميًا أو معرفة أفضل من هذا، ويعتبر زبدة العقل المسلم لعصور كثيرة، ولكنه فيه وعليه. فترى لو أننا رجعنا إليه وأعدنا قراءته ودراسته وفحص مقولاته وقضاياه ...

والاستفادة مما هو قادر على مدِّنا بما نحتاج إليه خاصة في قضايا الوحي ..."[٣٥].

والخلاصة أنه يرى أن علم أصول الفقه هو المنهج الذي يمكن إعادة النظر فيه وتطويره بما يجعله منهج بحث ومعرفة يسهم في معالجة المشاكل المنهجية التي تعاني منها ليس العلوم الشرعية فقط، بل العلوم الإنسانية والاجتماعية أيضًا[٣٦].

ولا يقدم الدكتور طه جابر مقترحات عملية واضحة لتطوير علم أصول الفقه بهذه الصورة، وإنما يكتفي بما اقتبسناه من كلامه، كما يدعو إلى الاستفادة من مناهج البحث الاجتماعي مثل الاستبيانات لتطوير "فقه الواقع"، وهو الفقه الذي يستفيد من الدراسات الاجتماعية والنفسية من أجل معرفة أفضلَ بالمحكوم عليه وحسن تنزيل الأحكام على الوقائع، وان يستفيد الأصولي من أدوات المنهج التجريبي في بعض المباحث الأصولية مثل العرف والمصلحة والضرر وغيرها. وفي المقابل يدعو إلى الاستفادة من المنهج الأصولي في مساحات قصور العلوم الاجتماعية والإنسانية. ويلخص ذلك في قوله: "ولو توصلنا إلى هذا وأوجدنا نوعًا من التكامل بين المنهج الأصولي في مجال الوحي والمنهج العلمي التجريبي فربما يؤدي هذا إلى إصلاح وتغطية المساحات الخالية مما لم تتعرض له العلوم الإنسانية والاجتماعية وإلى إصلاح قضيتنا الفقهية التي نعاني منها ... لذلك فإنني اعتقد أن استخدام هذا المنهج وتطويره لن يخدم العلوم الإنسانية والاجتماعية وحدها، ولكن الفائدة متبادلة"[٣٧].

وهذا التصور للدكتور طه نابع من مجال اهتمامه، وهو أسلمة المعرفة، فهو من جهة – بحكم تخصصه الأصولي – يدرك أهمية هذا العلم، كما يدرك جوانبه التي تحتاج إلى تحرير وتطوير، ومن جهة أخرى يحاول – بحكم اهتمامه بأسلمة العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية – إيجاد طريق تتم من خلاله تلك الأسلمة، وهو يرى أن

علم أصول الفقه يمثل أفضل طريق لذلك بعد إدخال التطوير اللازم عليه.

وقبل أن أسجل ملحوظاتي على هذا الاتجاه ينبغي أن أشير إلى أن الدكتور جمال الدين عطية كان من أول المشكّكين في جدوى هذا المسلك، حيث بدا في إحدى حواراته مع الدكتور طه جابر العلواني في تلك الدورة (دورة ستراسبورغ عن إسلامية المعرفة) معترضًا على الاتجاه الذي يدعو إليه؛ وهو جعل علم أصول الفقه منهجًا للبحث والمعرفة عمومًا، حيث يقول: "إن الذي أشعر به أن علم أصول الفقه قد وُضِع أصلاً لضبط التكاليف (افعل ولا تفعل)، واستنباط الأحكام المتعلقة بهذه التكاليف من النصوص. وبالتالي فهو لم يوضع أصلاً لتفسير الظواهر الاجتماعية وبيان العلاقات السببية بينها أو التوصل إلى القوانين التي تحكمها، ومن الظلم أن نحمّله مالا يحتمل"(٣٨).

وبالنظر في تصور الدكتور طه جابر نرى أنه على الرغم من الطموح الكبير الذي يبديه صاحبه، وعلى الرغم من التسليم بضرورة دخول المسلمين بشكل فعّال في مجال البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، إلا أن إمكانية تحويل علم أصول الفقه إلى منهج للبحث والمعرفة في العلوم الشرعية والاجتماعية والإنسانية على السواء أمر لا يتيسر؛ ذلك أن هذه الوجهة التي يُراد لأصول الفقه أن يتوجه إليها تخالف طبيعته والهدف من وضعه؛ فعلم أصول الفقه يُعنى أساسًا بالجانب التشريعي، من خلال تحديد طرق الاجتهاد، وأدواته، من اجل تفسير النصوص الشرعية، وإعطاء الأحكام الشرعية لوقائع الحياة العملية، وليس من مهمته البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية. وأصول العلوم الإنسانية والاجتماعية ينبغي أن تكون مستقلة. نعم، يجب أن تكون تلك الأصول مبنيّة على مبادئ الإسلام وقواعده، ولكنها وإن كان لها علاقة ما بالعلوم الشرعية، إلا أنها علوم مستقلة لا يُنتظر من علماء أصول الفقه أن يضعوا لها أصولها ومناهج البحث فيها، وإنما المخوّل

بوضع تلك الأصول والمناهج هم علماء الاجتماع والاقتصاد والسياسة الذين يَجمعون بين تخصصهم وبين التشبّع بالثقافة الإسلامية وسعة الإطلاع على نصوص القرآن والسنة النبوية، ويمكنهم في ذلك الاستعانة بمختلف العلوم الإسلامية بما فيها أصول الفقه.

ولنا في تاريخ علم أصول الفقه تجربة قام بها بعض المتكلمين سعوا من خلالها إلى صياغة نظرية إسلامية للمعرفة بالمزاوجة بين علمي الكلام وأصول الفقه. فعلم الكلام كان يمثل الشق الكوني من نظرية المسلمين في المعرفة، في حين كان علم أصول الفقه يمثل الجزء الأساسي من الشق الشرعي من تلك النظرية. ولما دخل كبار المتكلمين ميدان الأصول حاولوا الجمع بين الشقين لتكوين نظرية متكاملة، وقد بدت آثار تلك المحاولة في البعد الفلسفي الذي أعطاه المتكلمون لكثير من المباحث الأصولية وإدخال مباحث كثيرة ذات علاقة بوسائل المعرفة ومناهجها إلى موضوعات الأصول.

ولكن هذا التوجُّه الذي قام به الجيل الأول من أصوليي المتكلمين من أمثال الباقلاني والقاضي عبد الجبار كان محلّ تحفّظ واعتراض من طرف الجيل الثاني منهم، حتى ضمن صفوف المعتزلة الذين يوصفون عادة بأنهم يمثلون المدرسة العقلية في التاريخ الإسلامي، فقد تحفّظ أبو الحسين البصري على طريقة شيخه القاضي عبد الجبار، وألّف كتابه "المعتمد" من أجل نقض تلك الطريقة، وفي المقابل كان عند الأشاعرة تحفُّظ الجويني والغزالي على تلك المحاولات. وعلى الرغم من عدم تحرُّر هذا الجيل في مؤلفاتهم من سطوة علم الكلام كليًا، إلا أن رفضهم المضي في خطة القاضيين، وإحجامهم عن إكمال ذلك البناء، وتفضيل إيقاف مسيرته – مع أنه كان من شأنهم في المسائل العلمية البناء على ما وضعه الشيوخ والعمل على تطويره وإكماله – يدلّ على اعتقادهم عدم جدوى تلك الطريقة، وهو مؤشر تاريخي على التشكيك في نجاحها.

أما ما يُقال عن الاستفادة من

مباحث الأصول المتعلقة بالعلة والسبب في مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، فإن القضية أصبحت مجرد تاريخ، فعلم أصول الفقه حقّق السبق المعرفي في هذه المجالات في القرون الهجرية الخمسة الأولى، وقد تمت الاستفادة من هذا في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعية من قبل علماء المسلمين الذين برعوا في تلك العلوم، كما استفادت منه النهضة الأوروبية في بداياتها، أما الآن فهذه القضايا صارت من المعلومات بالضرورة في تلك العلوم، ولم يعد أحد في حاجة إلى اقتباسها من علم أصول الفقه. أما الاستفادة من مقاصد الشريعة فإنما يكون للعلماء المسلمين في ضبط مناهجهم في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعية على السواء، حتى لا يخرجوا بها عن جادة الصواب، فعلم المقاصد علم موجّه لتلك الدراسات وليس مؤسسًا لها، أما غير المسلم فلا يُتوقع منه الاهتداء بهذا العلم لأنه لا يؤمن بكثير من قيم هذه الشريعة فلا يُتوقع منه الالتزام بمقاصدها. وأما اعتماد الوحي مصدرًا للمعرفة – وهو أهم ما ينقص العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية – فهو ليس أمرًا خاصًا بأصول الفقه، وإنما هو أمر يتعلق أساسًا بالإيمان بذلك الوحي.

أما ما يدعو إليه الدكتور طه جابر وغيره من استفادة علم أصول الفقه من بعض أدوات البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية في تحديد العرف والمصلحة والضرر وغيرها، فهو أمر مطلوب، ولكنه في جوهره يُعدّ من باب استفادة المجتهد من تلك الأدوات في ممارسة الاجتهاد وتتريل الأحكام على الوقائع، من خلال التعرّف على حقائق الأشياء، ومآلاتها، وجوانب المصلحة والضرر فيها، كما أن الإطلاع عليها والإلمام بها يوسّع مدارك المجتهد، ويربطه بالواقع الحقيقي للحياة ويحرره من حصر الذات في أجواء الماضي، ويجعل حكمه أقرب إلى الواقع والصواب. ولكن لا يُنتظر من تلك الأدوات أن تكون فائدتها ذات بال في

تحديد المبادئ النظرية لعلم أصول الفقه.

الاتجاه الثالث: يدعو أصحابه إلى إعادة صياغة علم أصول الفقه وتطويره بشكل يجعله يمثل النظرية العامة للفقه الإسلامي. ومن أصحاب هذه الدعوة الدكتور عمران احسن نيازي[٣٩]، وهو يعايش تجربة في بلد متميّز إلى حدّ ما من الناحية القانونية عن واقع الدول الإسلامية الأخرى، حيث أن باكستان قطعت شوطًا في مجال أسلمة بعض القوانين التي تحكم البلاد. ويواجه كثير من رجال القانون (قضاة ومحامين) في هذا البلد تحديّاً كبيرًا في التوفيق بين ثقافتهم القانونية ذات المشرب البريطاني والعمل في نظام قضائي مستمدّ من نظام القضاء البريطاني من جهة، واستيعاب وتطبيق تلك القوانين الإسلامية والتعامل مع الفقه الإسلامي وأصوله في صورتيهما ومصادرهما القديمة من جهة ثانية[٤٠]. وتمثل كتابات الدكتور عمران نيازي جهودًا كبيرة للاستجابة لتلك التحديات من خلال محاولة صياغة علم أصول الفقه وبعض النظريات الفقهية بصورة تمكّن رجال القانون في بلده من الاستفادة منها في مجال ممارساتهم القانونية.

اقترح عمران نيازي في مقدمة كتابه: "أصول الفقه" صياغة هذا العلم على شكل نظرية عامة للقانون الإسلامي تساعد على فهم أفضل لنظام القانون الإسلامي وتسهّل عملية تطوره المستمر. ويقسم عمران نيازي الإطار الذي يقترح أن يُدرس فيه علم أصول الفقه (النظرية العامة للقانون الإسلامي) إلى محورين: المحور الأول وهو الجانب المفاهيمي، ويشتمل على:

١- مفهوم القانون الإسلامي،

٢- الحكم الشرعي: تقسيماته وطبيعته، وقواعده.

٣- المحكوم فيه: ويشتمل على مباحث الحقوق والواجبات.

٤- المحكوم عليه: ويشمل الأشخاص العاديين زيادة على الأشخاص القانونية والمعنوية.

٥- الفقه: ويشمل جملة مفاهيم أساسية مثل الأهلية، والملكية، وغيرهما.

أما المحور الثاني فيمثل الجانب المعياري، ويشتمل هذا المحور على مجموعة من النظريات، هي:

١- نظرية الاجتهاد: وهي المنهجية التي يحوّل بها المجتهد النصوص والمبادئ العامة الموجودة في مصادر التشريع إلى قانون (أحكام شرعية عملية).

٢- نظرية التخريج والقضاء: وهي المنهجية التي يتبعها رجل القانون أو الفقيه لتطبيق القانون الشرعي على الوقائع العملية، ومن ثَمّ يقوم بإثرائه وتوسيعه.

٣- نظرية التكليف: وهي التي توضّح حدود التزام المكلّف بالقوانين الشرعية، وشروط ذلك.

٤- نظرية تطبيق القانون (السياسة الشرعية): وهي التي توضّح حدود السياسة العامة التي تتبعها الدولة في تطبيق القوانين الشرعية.

على أن يكون عمل هذه النظرية العامة للقانون الإسلامي في إطار مقاصد الشريعة التي تمثّل منظومة القيّم العليا للنظام الإسلامي، ويكون هدفها الأسمى هو المحافظة على الكليات الخمس من حيث الإيجاد، والإدامة، والحماية[٤١].

وفي كتابه عن "نظريات الاجتهاد في الفقه الإسلامي"، يرى عمران نيازي أن النظرية العامة للفقه الإسلامي (أصول الفقه) لا يمكن أن تكون ذات فائدة كبيرة في العصر الحاضر إلا إذا تضمنت مباحثها القضايا الآتية: المقصود بالقانون الإسلامي وحدوده ومجاله، بنْيَة نظام القضاء الإسلامي بين الماضي والحاضر، كيفية استنباط الأحكام من مصادرها الشرعية بين الماضي والحاضر سواء من قِبَل المجتهدين أو من قِبَل رجال القانون، كيف يمكن اعتبار قانون ما إسلاميًا وما هي السلطة المخولة باتخاذ ذلك القرار؟ الحقوق الأساسية للإنسان في ظل القانون الإسلامي، كيف يمكن تأمين العدالة تحت سيادة هذا القانون؟[٤٢].

ويمكن تصنيف عمل الدكتور جمال الدين عطية في كتابه النظرية العامة للشريعة الإسلامية ضمن هذا الاتجاه.

فهو وإن لم يصرّح في ذلك الكتاب (الطبعة المتوفرة لدي) بأنه يرى ضرورة تطوير علم أصول الفقه ليصبح على شكل نظرية عامة للشريعة الإسلامية، إلا أن ذلك يمكن أن يُستنتج من تعريفه للنظرية العامة للشريعة وجعله مباحث أصول الفقه جزءاً منها، حيث يقول: "نقصد بالنظرية العامة للشريعة ذلك التصور العام الذي يوضح الخطوط العريضة للشريعة الإسلامية كنظام قانوني وحقوقي، وهي بهذا الاعتبار شاملة لأصول الفقه؛ إذ تحتل مباحثه – وهي تهتم أصلاً بقواعد استنباط الأحكام من الأدلة – مكانها ضمن المخطط العام للنظرية والتي لا تنحصر بمسألة الاستنباط"[٤٣].

أما عن محاور هذه النظرية العامة للشريعة في تصوره فتتكون من: خصائص الشريعة، علاقة الشريعة بالعلوم الأخرى، مقاصد الشريعة، القواعد الكلية للشريعة، محل الحكم الشرعي، أنواع الحكم الشرعي ومجموعاته الرئيسية، مصادر الحكم الشرعي، منهج التوصل إلى الحكم الشرعي، تطبيق الحكم الشرعي ويدخل ضمنه: النطاق الشخصي والنطاق المكاني والنطاق الزماني لتطبيقه.

كما يمكن أن يُصنَّف ضمن هذا الاتجاه مُقْتَرح مخطوط للدكتور حسن الترابي[٤٤]، حيث اقترح تقسيم المحاور الأساسية لعلم الأصول إلى أربعة:

١- الأصول التكليفية: وقسمها إلى قسمين أساسين، هما الشرع (الوحي والسنة)، والوضع (الأحكام التي يسنها السلطان).

٢- الأصول البيانية: وهي مناهج تفسير النصوص، ومناهج الاعتبار (القياس، والمصلحة وغيرها من مناهج الاعتبار).

٣- الأصول الحكمية: القواعد الفقهية (مبادئ وقواعد إجمالية تتولد عنها الأحكام الفرعية).

٤- الأصول المادية: وهي العلوم النظرية والواقعية التي تغذي صناعة الفقه، مثل علوم اللغة، والمنطق الفقهي، وعلوم الاجتماع البشري.

وبالنظر في طبيعة علم أصول الفقه والهدف من تدوينه، وحاجات المجتمعات الإسلامية المعاصرة، يبدو أن هذا الاتجاه الأخير يعدّ الأقرب إلى طبيعة هذا العلم والأجدر بتحقيق أهدافه، والأقدر على تلبية متطلبات العصر، كما أنه هو الأقرب إلى روح التطور الذي شهده هذا العلم في عصور الازدهار، مع مزاوجة هذا الاتجاه بالاتجاه الأول، حيث يتم تنقيح مباحث الأصول وتطويرها وعرضها بأسلوب سلس. ولاشك أن الأمر يحتاج إلى المشاركة على أوسع نطاق وتقديم مشاريع في هذا السبيل حتى تتبلور الأفكار وينضج المشروع، والأمر يحتاج إلى أن يأخذ مداه من الزمن.

مقترحات لتطوير علم أصول الفقه:

اعتقد أن المادة الأساسية المطلوبة في إعادة صياغة هذا العلم وتطويره متوفرة، وأن المطلوب أساسًا ليس هو إنتاج مادة جديدة، وإنما إعادة صياغة تلك المادة بشكل منهجي بعد غربلتها واستبعاد ما ينبغي استبعاده، وتطوير ما يحتاج إلى تطوير. وفيما يأتي تصور عام لإعادة صياغة هذا العلم، وهو تصوّر قد تكون بعض أجزائه – خاصة الجزء المتعلق بمصادر الأحكام الشرعية – مثار اعتراض وإنكار، وعلى أية حال فهي أفكار مطروحة للمناقشة، حيث أن الموضوع يحتاج إلى دراسات ومناقشات كثيرة من أجل بلورة تصوّر متكامل تتوفّر له شروط النجاح والاستمرار.

يقوم هذا المقترَح على أساس أن أفضل منهج لتحديد علم أصول الفقه هو المنهج الذي اتبعه الشاطبي، من حيث:

١- تأسيسه على فكرة مقاصد الشريعة، بحيث يتم بثّ روح المقاصد في جميع مباحثه، وتصير هي الخيط الناظم لجميع مباحثه، وليس مجرد تخصيص جزء منه لها. ومع التسليم بضرورة القيام بدراسات مستقلّة عن مقاصد الشريعة تنظيرًا وتطبيقًا لما في ذلك الإبراز من فوائد جمة، فلا أعتقد أن هناك داعيًا لفصل مباحث مقاصد

الشريعة عن علم أصول الفقه – كما اقترح ابن عاشور – لأن ذلك إضعاف لعلم أصول الفقه وهو مناقض للدعوة إلى إعادة صياغته وتطويره، كما أن علم المقاصد – إن استطاع أن يكون علمًا مستقلاً – ليس بإمكانه أن يكون بديلاً عن علم أصول الفقه، ولا بإمكانه أن يرسم طريقًا متكاملاً للاجتهاد، بل قد يكون مطيّة يستغلُّها الباغون التحرُّر من الدين لهدمه وتشويهه تحت شعار الاجتهاد المقاصدي.

٢- إشباعه بالبعد الخلقي الذي جاءت به الشريعة من أجله.

هذا من حيث الروح، أما من حيث الشكل فيقسَّم إلى أربعة محاور:

المحور الأول: نظرية الحكم الشرعي:

ويمثل هذا المحور أسس النظام القانوني الإسلامي وإطاره العام، فضلاً عن فلسفته في التشريع، حيث أن المقصود منه فهم الإطار العام للقانون الإسلامي وفلسفته التشريعية، من خلال المحاور الأربعة: الحكم الشرعي، والحاكم، والمحكوم فيه، والمحكوم عليه.

١- الحكم الشرعي: تعدّ طريقة الشاطبي في تناول مباحث الحكم الشرعي رائدة ومفيدة من خلال بنائها على مقاصد الشريعة، والتركيز على جوهر تلك المباحث وعلاقتها بالواقع العملي، بدلاً من التدقيق في التعريفات المنطقية والإطناب فيها. وفضلاً عن المباحث المعتادة في هذا الركن من بيان أقسام الحكم الشرعي الخمسة وتقسيماتها، والأحكام الوضعية، والرخصة والعزيمة، ينبغي أن تتضمن الصياغة الجديدة دراسة تأصيلية مركّزة للنقاط الآتية:

- البحث في العلاقة بين الأحكام الشرعية من جهة ومراتب المصالح (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات) من جهة أخرى بحثًا تأصيليًا؛ حيث يتم دراسة العلاقة بين الواجب والمحرم من جهة والضروريات والحاجيات من جهة أخرى، وبين المكروه والمندوب والمباح من جهة،

والحاجيات والتحسينيات من جهة أخرى. والهدف من ذلك هو إبراز فلسفة التحليل والتحريم والإباحة في الإسلام، حيث أن ما حُرِّم عادة يكون لما ينتج عنه من إخلال بحقوق الإنسان الضرورية أو الحاجية، وما هو واجب جُعِل كذلك لأنه لابد منه لحفظ حقوق الإنسان الضرورية والحاجية، وكذلك الأمر بالنسبة لعلاقة ما دون الواجب والحرام بالحاجيات والتحسينيات. وهذه نقطة على أهميتها في فلسفة التشريع الإسلامي، لم تَنَلْ حظّها من البحث في كتب الأصول.

- تعميق البحث الذي بدأه الشاطبي في مسألة الكلية والجزئية في الأحكام الخمسة: متى تكون المندوبات بالجزءِ واجبات بالكلّ؟ وما ضوابط ذلك؟ ومتى تكون المكروهات بالجزءِ محرمات بالكلّ؟ وما ضوابط ذلك؟ ومتى يكون المباح بالجزءِ واجبًا أو مندوبًا أو محرمًا أو مكروهًا بالكلّ؟ وما ضوابط ذلك؟ وهذه مباحث عملية غاية في الأهمية، تفيد في حل كثير من الإشكالات التي تَرِد على بعض الأحكام الفقهية، كما تفيد في الترتيب بين الأولويات والترجيح بين المصالح والمفاسد.

- في موضوع السبب، ينبغي أن تُدرس علاقة الأسباب بقصد المكلّف من جهة، وعلاقتها بقصد الشارع من جهة أخرى بشكل واف، بما يبرز أثر قصد المكلّف في إبطال أسباب الأحكام الشرعية والتحايل عليها، وأثر قصد الشارع من وضع الأسباب في ترتيب نتائجها عليها بغض النظر عن قصد المكلّف. ويمكن أن يكون عمل الشاطبي في هذا الموضوع نواة ذلك البحث.

- في موضوع الشروط، ينبغي دراسة العلاقة بين الشروط وقصد الشارع من شرع العبادات، والعلاقة بينها وبين قصد الشارع من شرع العقود، وهو الأمر الذي يقود إلى تحديد ضوابط ما يجوز اشتراطه من الشروط ومالا يجوز اشتراطه، وما يكون من الشروط مؤثرًا في آثار العقد فيقيّدها أو

يلغي بعضها، ومالا يكون مؤثرًا بل يُلغى الشرط مع بقاء العقد صحيحًا، وكذلك ربط الشروط بقصد المكلَّف، وإبراز أثر قصد المكلَّف في تثبيت الشروط أو إسقاطها.

– في موضوع الرخصة، يتم بيان ضوابط الرخصة، وعلاقتها بمقاصد الشريعة من حيث أنها إنما شرعت أساسًا لحفظ الضروريات، كما أنها ترد لحفظ الحاجيات. كما يتم ربطها بخاصية التيسير في الشريعة الإسلامية.

٢– الحاكم: ينبغي إعادة صياغة مباحث الحاكم بطريقة تخرج بها عن الإطار الضيّق لمسألة التحسين والتقبيح العقليين بين المعتزلة ومن خالفهم، والجدل الفلسفي المُصطَنَع حول التعارض بين العقل والنقل، وأيهما يقدّم على الآخر؟ حيث يتم التأصيل لمرجعية الوحي الإلهي وسنن الأنبياء، والتأصيل لوظيفة العقل في التشريع الإسلامي سواء من حيث كونه أداة التمييز التي منحها الله تعالى للإنسان للتمييز بين النفع والضرر، أو من حيث كونه الأداة التي بواسطتها يستطيع التعرف على صدق الرسل، أو من حيث كونه الأداة التي منحها الله له لفهم النصوص الشرعية وتفسيرها واستنباط الأحكام لما يستجد من قضايا الحياة، وتنزيلها على الواقع. كما يتم الحديث عن دور السلطتين التنفيذية والتشريعية في سنّ القوانين ووضع التكاليف: من حيث التأصيل لمشروعية ذلك العمل، وشروط كون تلك القوانين والتكاليف مُلزِمة، وحدود وضوابط ذلك، وذلك حتى يتسنى لعلم أصول الفقه أن يكون نظرية عامة للقانون الإسلامي تسير عليها دولة تتبنى تطبيق أحكام الإسلام.

٣– المحكوم فيه: يتناول هذا المبحث الخصائص الأساسية للشريعة الإسلامية بأسلوب أصولي، ويمكن أن يكون ما كتبه ابن عاشور ضمن "مقاصد التشريع العامة"، وما كتبه الشاطبي في مباحث: "مقاصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء"، و"مقاصد الشارع من وضع الشريعة للتكليف"، أساسًا لذلك،

حيث يتضمن هذا الباب مباحث المصلحة وموقعها من الأحكام الشرعية، ومراعاة الشريعة للحقوق الأساسية للإنسان (وهو المصطلح عليه بالكليات الخمس)، وشروط التكليف بالأحكام الشرعية من كونها قابلة للفهم والالتزام، ومعها يتم الحديث عن اليسر، والمشقة: ما يستدعي منها التيسير ومالا يستدعي ذلك.

٤ - المحكوم عليه: ويتضمن فضلاً عن مباحث الأهلية التي اعتاد الأصوليون على بحثها ضمن هذا الموضوع، مباحث قصد الشارع من وضع الشريعة للامتثال؛ وهي التي تتناول العلاقة بين قصد المكلّف وقصد الشارع، وأثر قصد المكلّف في تطبيق الأحكام الشرعية، وضوابط كل ذلك. وهذا عنصر جدير بالمناقشة لما فيه من إظهار للبعد الأخلاقي في نظرية الحكم الشرعي.

المحور الثاني: مصادر الأحكام الشرعية:

تقسّم المصادر إلى أصلية وتبعية، والأصلية هي: القرآن، والسنة، أما التبعية فهي: الاستصحاب، والعرف. وعدُّ الاستصحاب والعرف من المصادر لأنهما يمكن أن يكون لهما وجود مستقلّ عن النص ويمكن تحكيمهما في كثير من المجالات، أما كونهما من المصادر التبعية فلأنهما استمدا مشروعيتهما من النصوص، حيث دلت النصوص الشرعية على الأخذ بهما.

وفي هذا المحور يتم التعريف بهذه المصادر، والتأسيس لمرجعيّتها، وبيان خصائصها التشريعية.

وأما العناصر الأخرى التي أُدخِلت عبر التطور التاريخي لمباحث علم الأصول - خاصة من طرف الكتّاب المعاصرين - ضمن مصادر الأحكام (أدلة الأحكام) فيجب إعادة النظر في تصنيفها. وليس معنى ذلك استبعادها أو التقليل من شأنها أو الطّعْن في مصداقيتها، ولكن كل ما في الأمر هو إدراجها في مواضعها المناسبة ضمن مباحث هذا العلم، تجنُّبا لما قد يقع من خلط واضطراب منهجي بسبب عدم

الدقة في تصنيف مصادر الأحكام الشرعية. ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه بعض المعاصرين من أن من مثالب علم الأصول على طريقة المتكلمين قتله لمبحث الاستحسان في مهده وعدم السماح بتطوره، والدعوة إلى إعادة الاعتبار للاستحسان ليصبح من المصادر المهمة في استنباط الأحكام لما استجد من الحوادث[٤٥].

والواقع أن القول بكون الاستحسان دليلاً من الأدلة الإجمالية قد أدى إلى نقاش طويل حول حجيته والاعتداد بمصدريته، وقد كَتَب أصوليو الحنفية الكثير من أجل التأسيس له، وسار بعض المالكية على نهجهم ونسبه بعضهم إلى مالك، وإن كانت تلك النِّسبة مشكوك في ثبوتها. ولم تأت تلك الكتابات بكبير فائدة، حيث بقي مفهومه غامضًا حتى عند المنظِّرين له أنفسهم. والتحقيق في هذا الموضوع يشير إلى أن الاستحسان ليس دليلاً من الأدلة الإجمالية (لا الأصليّة ولا التبعيّة)، وإنما هو في حقيقته مجرّد تعبير كان يعبّر به أبو حنيفة عن فنٍّ الجمع والترجيح بين النصوص الشرعية، أو فنِّ الترجيح بين الأقيسة، كما كان يستخدمه أسلوبًا لتدريب طلابه على كيفية التعامل مع الأدلة الجزئية واستنباط الأحكام. وجوهر الاستحسان إنما هو مفاهيم تدور حول التخصيص والترخيص، والترجيح بين الأدلة والأقيسة المحتَمَلة، وهي موضوعات ينبغي إدراجها ضمن مباحثها الخاصة من موضوعات علم الأصول، ولا حاجة لجعلها مصدرًا من مصادر التشريع وإعطائها مصطلحًا خاصًا؛ لأنها ليس لها قابلية الاستقلال ولا صلاحية المصدرية[٤٦].

أما الإجماع فهو في حقيقته طريق من طرق الاجتهاد، وقد أسَّس له الخليفتان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما حين سارا في كثير المسائل على طريق الاجتهاد الجماعي الذي يكون على شكل مشاورة أهل العلم والفهم في الوصول إلى حكم حادثة من الحوادث. فالإجماع في أصله يبدأ

اجتهادًا فرديًا من كلّ مؤهَّل لإبداء رأيه في مسألة، فإذا اتفقت اجتهادات أولئك المؤهلين على رأي، وتّمت تلك الموافقة صراحة بأن كانوا جميعًا حاضرين أو بلغ ذلك الاجتهاد من كان منهم غائبًا فأبدى موافقته صراحة، سُمِّي ذلك إجماعًا صريحًا وهو الذي يعدّ حجة قطعية. وقد يبدأ الإجماع اجتهادًا من فرد أو من عدد من الأفراد، ثم يسري ذلك الرأي ويمضي وقت دون أن يُعرَف له مخالف، فيسمى إجماعًا سكوتيًا. ولئن كان الأول متفقًا على حجيته إذا تحقق واستجمع شروطه، فإن النوع الثاني مختلَف في تحقّقه وحجيته.

وبغض النظر عن إمكان تحقّق الإجماع بعد عصر الصحابة، فإن وضعه ضمن المصادر الشرعية يستدعي النظر في إشكالية "مستَنَد الإجماع": فإذا شرطنا للإجماع مُستَنَدًا، فإن ذلك المُستَنَد يصير هو الدليل، والمصدر الذي أُخذ منه ذلك الدليل هو مَصْدَر ذلك الحكم المُجْمَع عليه وليس الإجماع في ذاته، وإذا قلنا بعدم اشتراط مُستَنَد للإجماع، فإن ذلك يكون بعيدًا وغير واقعي؛ إذ لا يُتصوَّر من مجتهد أن يُصدر حكمًا دون مستَنَد أو دليل كما أشار إلى ذلك ابن رشد في مقدمة "بداية المجتهد"[٤٧]. نعم، قد لا يُنقَل تصريح المجتهد بدليله، وقد لا يكون المستَنَد نصًا معيَّنًا، وإنما قاعدة عامة، أو مبدأ مُسْتَقْرَأً من النصوص والأحكام الشرعية، ولكن في النهاية لابد أن يكون رأي المجتهد صادرًا عن مُستَنَد. وفائدة الإجماع هي الارتقاء بالحكم المُجْمَع عليه إلى مرتبة القطع والإلزام إذا كان الإجماع صريحًا وتامًا حتى ولو كان الدليل المستَنَد إليه ظنيًا، أو الارتقاء به إلى مرتبة عالية من القوّة إذا كان الإجماع سكوتيًا أو ناقصًا، كما أن من فوائده تحقيق الوحدة الفكرية بين المسلمين في المسائل التي يتمّ حولها الإجماع.

ويبدو أن السبب الذي من أجله جُعِل الإجماع المصدر الثالث للأحكام الشرعية هو كونُ الرأي المُجْمَع عليه

مُلزِمًا للمسلمين إذا توفرت في الإجماع شروطه، وهذا الأمر محلّ اتفاق بين علماء الأمة ولا مجال للتراع حوله أو الطعن فيه، ولكن كون الإجماع مُلْزِمًا لا يستدعي بالضرورة وضْعَه ضمن مصادر الأحكام الشرعية، وإنما يمكن إدراجه ضمن مباحث الاجتهاد عند الحديث عن أنواع الاجتهاد، حيث يكون من أنواعه الاجتهاد الجماعي الملزم (الإجماع).

أما القياس فهو أيضًا ليس مصدرًا من المصادر التي تُستَمدّ منها الأحكام الشرعية، وإنما هو منهج لاستنباط تلك الأحكام، ولذلك نجد الشافعي تحدّث عنه ضمن الاجتهاد، والغزالي لم يدخله ضمن المصادر، بل جعله طريقًا من طرق استثمار الأحكام من النصوص[٤٨].

أما المصلحة المرسلة، فينبغي بداية الإشارة إلى عدم دقة هذا الاصطلاح، حيث لا توجد مصالح ينطبق عليها هذا الاصطلاح بإطلاق، حيث أن الشارع تعمّد عدم التنصيص على جميع المصالح بأعيانها، فنصّ على بعضها بالعين، ووضع مبادئ عامة تعين المجتهد على تحديد البقية، وعند التحقيق نجد أن المصالح كلها تُرْجَع إما إلى جنس المصالح المعتبرة شرعًا أو إلى جنس المصالح الملغاة. وقد يقع الخلاف في إلحاق مصلحة ما بالمعتبرة أو بالملغاة، ولكنها لن تبقى أبدًا مرسلة؛ فإما أن يُلحقها المجتهد بالمصالح المعتبرة أو بالمصالح الملغاة. أما إدراج المصالح المرسلة ضمن الأدلة الشرعية أو مصادر الأحكام فقد أدى إلى خلط منهجي دفع بالبعض إلى محاولة فصل المصلحة عن النص الشرعي وجعلها قسيمًا له أو مصدرًا مستقلاً تُبنَى عليه الأحكام، وكأن النصوص الشرعية شيء والمصلحة شيء آخر فتُقدَّم المصلحة على النصّ أو يُعطَّل العمل بالنصّ من أجل المصلحة. وكل هذا مخالف لما هو ثابت في الشريعة؛ فالمصلحة التي يمكن اندراجها في المصالح الشرعية إنما هي روح الشريعة ومناط أحكامها، وليست شيئًا منفصلاً عنها أو مناقضًا لها حتى

يجعل مصدرًا مستقلاً عن النصوص الشرعية.

ولذلك فإن المصلحة المرسلة يجب أن تُحذف من المصادر الشرعية (الأدلة الكلية)، وتكون دراستها في موضعين: أحدهما: عند الحديث عن خصائص الشريعة في مباحث المحكوم فيه، حيث يتمّ بحث فلسفة المصلحة ومكانتها في الشريعة الإسلامية، والثاني: عند الحديث عن مناهج الاجتهاد، حيث يُبَيَّن كيف أنه ينبغي على المجتهد مراعاة المصالح الشرعية ومآلات الأفعال عند تفسير النصوص، واستنباط الأحكام، والإفتاء.

وأما شرع من قبلنا فهو بحث نظري ليس له محصلة عملية كبيرة، والأولى إدراجه ضمن الحديث عن خصائص الشريعة الإسلامية (في مباحث المحكوم فيه)، حيث يتم الحديث عن العلاقة بين الشرائع السماوية المتعاقبة، وأوْجُه التشابه والاختلاف بينها، ومكانة الشريعة الإسلامية بوصفها شريعة عالمية وخاتمة.

وكذلك الأمر فيما فعله بعض المعاصرين من إدراج سدّ الذرائع ضمن مباحث الأدلة التبعية (المصادر التبعية)، فالنّظر في الذرائع سَدًّا أو فَتْحًا هو في الحقيقة من ضوابط الاجتهاد، فهي من باب النظر في مآلات الأفعال والأحكام التي ينبغي على المجتهد مراعاتها عند الاجتهاد والإفتاء، ولذلك فهي في الواقع جزء من مباحث الاجتهاد، وذاك هو موضعها الطبيعي، وليس لها علاقة بمصادر الأحكام.

المحور الثالث: الاجتهاد:

يتناول هذا المحور تعريف الاجتهاد، وشروط المجتهد، وأنواع الاجتهاد: سواء من حيث عدد القائمين به فيُقسَّم إلى اجتهاد فردي واجتهاد جماعي، وفي الاجتهاد الجماعي يتم بحث قضايا الإجماع، أو من حيث مؤهلات القائمين به، حيث يمكن أن يكون المجتهد مطلقًا، أو مجتهدًا في جزئية ما، أو مجتهدًا وفْق قواعد مذهب معين. كما يتم فيه تناول مناهج الاجتهاد، ويندرج ضمن هذا الجزء: مناهج تفسير

النصوص (مباحث دلالات الألفاظ)، والجمع والترجيح بين النصوص، والقياس، ومراعاة المقاصد الشرعية (المصالح) والنظر في المآلات عند الاجتهاد والإفتاء، والاستقراء الذي هو منهج في غاية الأهمية استخدمه الفقهاء الأوائل في عصر الازدهار، ولكنه لم يلقَ عناية تنظيرية في الكتب الأصولية سوى عند الشاطبي في كتاب الموافقات، وهو الأمر الذي زاده ابن عاشور في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" عمقًا من حيث التنظير والتطبيق.

وفي موضوع الاجتهاد قد تُثار إشكالية منهجية، وهي: هل تتم دراسة منهجية الاجتهاد عند الأصوليين على أنها منهجية واحدة تجمع مختلف الاتجاهات الفقهية؟ أم تتم دراستها على أساس أنها مناهج مختلفة؟ يرى الدكتور عمران نيازي أنه ينبغي إتباع الاختيار الثاني، لأن ذلك هو الواقع التاريخي، ولأن مثل هذه الدراسة تكون أكثر دقة وإفادة؛ حيث أنه لا يمكن استيعاب تلك المناهج إلا بدراسة مستقلّة ومفصّلة لكل منها، ولأن الاجتهاد الفقهي والقضائي المعاصر يحتاج إلى استخدام أكثر من منهجية، ويمكن استخدام تلك المناهج لأغراض مختلفة وفي ظل المعطيات المناسبة(٤٩)، وهو أمر في حاجة إلى نقاش وإثراء.

المحور الرابع: تطبيق الأحكام الشرعية:

ويشتمل هذا المحور على الموضوعات الآتية: الإفتاء: شروطه وضوابطه؛ لأن الإفتاء نوع من تطبيق الأحكام النظرية وتتزيل النصوص والمبادئ الشرعية على الوقائع العملية، والتقليد، والتلفيق، والتخريج، وهذه الثلاثة ينبغي دراستها ليس بوصفها ممارسات فردية فقط، بل يجب أن يتعدى بحثها إلى كونها مناهج يستخدمها القضاة والمفتون الذين لا تتوفر فيهم شروط الاجتهاد، فتُبحَث كيفية الاستفادة من هذه المبادئ وضوابط استخدامها. كما يتضمن التأصيل لموضوع تقنين الأحكام

الشرعية، وبيان أسس نظرية التقاضي، والإطار الزماني والمكاني والشخصي لتطبيق الأحكام الشرعية.

خاتمة:

خلاصة هذا البحث أن علم أصول الفقه وضع في الأساس لبيان مناهج الاجتهاد وضبطها، وقطع الطريق على المتطفلين على الاجتهاد، والتقريب بين وجهات النظر المختلفة. ثم شهد بعد ذلك تطورًا مستمرًا من حيث المضمون والمنهج إلى أن استقر على شكل نظرية عامة للفقه الإسلامي. وذلك التطور التاريخي هو دليل مشروعية إعادة النظر في عصرنا بإعادة صياغة مباحثه وتنقيحها وتطوير ما يحتاج إلى تطوير ليستجيب للحاجات المتجددة.

وفي مشروع إعادة صياغته وتطويره ينبغي توخّي الواقعية، بأن لا نحمِّل هذا العلم مالا تحتمله طبيعته، ولا نبالغ في الأماني التي تحققها تلك الصياغة وذلك التطوير. وقد خلص الباحث إلى أن الأفضل من بين الخيارات المعروضة المزاوجة بين الاتجاهين الأول والثالث، حيث تكون صياغته على شكل نظرية عامة للفقه الإسلامي بعد تنقيح مباحثه وتطويرها وعرضها في أسلوب واضح وسلس.

الهوامش

(١) وقد أشار الإمام الشافعي إلى شيء من ذلك في رسالته، الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر (القاهرة: مكتبة دار التراث، ط٢، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م) ص ٤١، ٥٣.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي (كوالالمبور/ عمان: دار الفجر/ دار النفائس، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م) ص ١١٨. وانظر الأستاذ محمد مصطفى شلبي في قوله: "والأصول في نظري غالبها بحوث نظرية جاءت وليدة الزمن، اضطُرّ إلى وضعها أتباع المذاهب المقلدون، ضبطًا لمذاهب أئمتهم، ودفاعًا عنها في مجالس المناظرات...". تعليل الأحكام، محمد مصطفى شلبي (بيروت: دار النهضة العربية، د.ت) ص٤.

(٣) انظر: الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية: عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان (جدة: دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، د.ت) ص ١٠٢.

(٤) انظر نماذج من المؤلفات الأصولية التي تبرز أثر البيئة العلمية في تطور البحث والتأليف في هذا العلم في: الفكر الأصولي، أبو سليمان، ص ٩٦ – ١٢٠.

(٥) يرى الإمام الزركشي أن من جاء بعد الإمام الشافعي تركز عملهم على البيان والشرح والتوضيح لِمَا جاء في الرسالة "حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسّعا العبارات، وفكّا الإشارات، وبيّنا الإجمال، ورفعا الإشكال، واقتفى الناس آثارهم". البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، ضبط محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠) ج١، ص٣. وانظر أيضًا: أصول الفقه الإسلامي منهج بحث ومعرفة، طه جابر فياض العلواني (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥) ص٥٨ – ٥٩. ويرى الدكتور طه جابر العلواني أن التطور الحقيقي لعلم أصول الفقه توقف في مطلع القرن الخامس الهجري عند وفاة القاضيين الباقلاني وعبد الجبار، وأصبح عمل الأصوليين مجرد تكرار منذ ذلك الوقت "لأن القاضي عبد الجبار والقاضي الباقلاني هما آخر علَمين قالا شيئًا إضافيًا على ما حدث... فقد كانت كل المحاولات التي جاءت بعد ذلك محاولات بسيطة لا تعتبر إنتاجًا متميزًا في هذا، وكانت بين جمع متفرق أو تفريق مجتمع ولم تتجاوز هذا". إسلامية المعرفة (مستلّة)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، من سلسلة محاضرات دورة استراسبورج بتاريخ ٩ – ١٩٨٨/٧/٢١، ص ٤٨ – ٤٩.

(٦) انظر عرضً لتلك الدعوات المعاصرة في بحث للدكتور علي جمعة محمد بعنوان: قضية تجديد أصول الفقه (القاهرة: دار الهداية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م) ص٤ وما بعدها؛ و"نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، محمد الدسوقي، إسلامية المعرفة، السنة الأولى، العدد الثالث، رمضان ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م؛ وحسن الترابي، قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، (الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ١٤١هـ/ ١٩٩٠م) ص١٩٥ وما بعدها. وتتلخص انتقادات الترابي الأساسية لعلم أصول الفقه في النقاط الآتية: ١- ميل أصول الفقه في عصر الانحطاط العلمي إلى النظر التجريدي والمبالغة في التشعيب والتعقيد من غير طائل والتأثر

بعيوب المنطق الهليني. ٢- عدم تطور الاستحسان وأصول المصالح. ٣- إفساد صفاء القياس والتقليل من فاعليته بتقييده بقيود المنطق الصوري.

(٧) يقول أبو الحسين البصري في مقدمة كتاب المعتمد: "... ثم الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه، بعد شرحي كتاب العهد (العمد) ... أني سلكت في الشرح مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه... وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام... فأحببت أن أؤلف كتابًا مرتبة أبوابه غير مكررة، وأعدل فيه عن ذكر مالا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام؛ إذ كان ذلك من علم آخر لا يجوز خلطه بهذا العلم، وإن تعلق به من وجه بعيد".[٧] ومن خلال هذا الكلام يتبين أن من أهداف هذا المؤلف تنقية مباحث الأصولي مما ليس من صميمها، وهو أمر يتعلق بجانب مضمون العلم، وترتيب مباحث الأصول ترتيبًا حسنًا وهو الأمر الذي يوحي بأنها لم تكن كذلك عند القاضي عبد الجبار، وهذا أمر يتعلق بالمنهج. كتاب المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي بن عبد الطيب البصري، تحقيق محمد حميد الله وآخرون (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤)، ج١، ص٧.

(٨) يقول الغزالي في معرض بيانه لسبب إدخال المتكلمين والفقهاء لما هو ليس من أصول الفقه ضمن مباحثه: "فشرعوا في بيان حدّ العلم والدليل والنظر و لم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور، ولكن انجرّ بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكريه من السوفسطائية، وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر، وإلى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة، وذلك مجاوزة لحدّ هذا العلم، وخلط له بالكلام، وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حبّ صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حبّ اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جملاً هي من علم النحو خاصة، وكما حمل حبّ الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر، كأبي زيد رحمه الله وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول، فإنهم وإن أوردوها في معرض المثال وكيفية إجراء الأصل في الفروع، فقد أكثروا فيه...". المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ضبط وترتيب محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م) ص٩.

ويفسرّ الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ذلك العمل بقوله: "... حيث قصدوا منه أن يكون علم آلات الاجتهاد فأرادوا أن يضمّنوه كل ما يحتاج إليه المجتهد، فاختلط بالمنطق واللغة والنحو والكلام... وذكروا معاني الحروف والاشتقاق والوضع والترادف والدلالة والمنطق وغيرها، وذلك مما يمل متعاطي هذا العلم، وهو عمل غير محمود في الصناعة". أليس الصبح بقريب، محمد الطاهر بن عاشور (تونس: الشركة التونسية للفنون والرسم، ط٢، ١٩٨٨) ص ٢٠٤.

(٩) ذكر ابن عقيل في مستهل كتابه أن ما دفعه إلى تأليف هذا الكتاب هو العمل على تبسيط علم أصول الفقه وتسهيل عباراته الغامضة في كتب المتقدمين، وإخراجه من التجريد الذي أدخله فيه المتكلمون "ليخرج بهذا الإيضاح عن طريق أهل الكلام وذوي الإعجام إلى الطريقة الفقهية والأساليب الفروعية". الواضح في أصول الفقه، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩، ص٥.

(١٠) لخّص الآمدي الغرض من تأليفه كتاب الإحكام بقوله: "... أحببت أن أجمع فيها (معاني أصول الفقه) كتابًا حاويًا لجميع مقاصد قواعد الأصول، مشتملاً على حل ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول، متجنبًا للأسهاب وغث الإطناب، مميطًا للقشر عن اللباب". الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، ضبطه وكتب حواشيه الشيخ إبراهيم العجوز (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت) ج١، ص٦.

(١١) البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، ج١، ص٤.

(١٢) قضايا التجديد، الترابي، ص ١٩٣.

(١٣) المرجع نفسه، ص ١٩٥.

(١٤) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص ١١٧ – ١١٨.

(١٥) "نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، الدسوقي، ص ١٤٨.

(١٦) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص ١١٧.

(١٧) طرق الكشف عن مقاصد الشارع، نعمان جغيم (عمان: دار النفائس، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م) ص٣٩ – ٤٢.

(١٨) تعرّض الباحث لهذه النقطة في بحث بعنوان: تطور علم أصول الفقه بين الواقع والآفاق، أرسل إلى مجلة "تفكّر" بغرض النشر.

(١٩) يلخص الترابي جوهر دعوته إلى تجديد علم أصول الفقه في أنها "إحياء الأصول الواسعة التي عُطّلت في الفقه الإسلامي التقليدي". قضايا التجديد، ص ٢١٠- ٢١١.

(٢٠) اعتقد أن التأليف في أصول الفقه يجب أن ينأى عن الإكثار من المقارنة بالقوانين الوضعية، بل يجب علينا صياغة نظرية قانونية خاصة بنا ليست في حاجة إلى مقارنتها بالنظريات الأخرى. ومع أنه من المحبّذ الاستفادة من الجانب المنهجي الذي توصلت إليه الدراسات القانونية، إلا أن الإكثار من المقارنة في المضمون قد يحمل في طياته الشعور بدونيّة الفقه الإسلامي ومرجعيّة القانون الوضعي، وإن كان المؤلف عادة ما يختم المقارنة بمحاولة إبراز تفوّق القانون الإسلامي وتميّزه، إلا أن المقارنة – التي تتّخذ أحيانًا القانون الوضعي معيارًا – في حدّ ذاتها قد توحي بخلاف ذلك. وهذا الكلام إنما ينطبق على الكتب الخاصة بأصول الفقه فقط، أما إجراء دراسات جزئية مقارنة بين القانون الإسلامي والقانون الوضعي فلا مانع منه، بل قد يكون أحيانًا ضروريًا.

(٢١) "نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، محمد الدسوقي، ص ١٢٣.

(٢٢) قضايا التجديد، الترابي، ص ١٩١.

(٢٣) "نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، محمد الدسوقي، ص ١٣٠ – ١٣١.

(٢٤) المرجع نفسه، ص ١٣١.

(٢٥) قضايا التجديد، الترابي، ص ٢٠٥.

(٢٦) المرجع نفسه، ص ٢٠٧ – ٢٠٨.

(٢٧) المرجع نفسه، ص ٢٠٣ – ٢٠٤.

(٢٨) "نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، محمد الدسوقي، ص ١٣٢.

(٢٩) المرجع نفسه، ص ١٣٧ وما بعدها.

(٣٠) انتقاد الترابي للأصوليين بعدم الاعتناء بتطوير دليل الاستحسان، ودعوته إلى توسيعه وجعله من المصادر المهمة في هذا العصر، إنما هو انتقاد ناتج عما اكتنف الاستحسان من غموض قديمًا وحديثًا، والواقع أن ما اصطُلِح عليه بـ"الاستحسان" على أهميته في الاجتهاد لا يمكن أن تُبنى عليه عملية فقه متكاملة في مجال من المجالات فهو مجرد عامل يُستخدم لتصحيح

ما يمكن أن يقع فيه القائس من وهم، أو لتخصيص واستثناء من قاعدة عامة، وليس في حقيقته دليلاً من الأدلة ولا مصدرًا من مصادر الأحكام.

(٣١) قضايا التجديد، الترابي، ص ١٨٩.
(٣٢) إسلامية المعرفة (مستلة)، ص ٣٩ – ٤٠.
(٣٣) المرجع نفسه، ص ٤٠.
(٣٤) المرجع نفسه، ص ٤٣.
(٣٥) المرجع نفسه، ص ٤١ – ٤٣.
(٣٦) المرجع نفسه، ص ٤١ – ٤٥.
(٣٧) المرجع نفسه، ص ٤٥ – ٤٦.
(٣٨) المرجع نفسه، ص ٤٩.
(٣٩) محامي، وأستاذ بكلية الشريعة والقانون بالجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد، وهو صاحب محاولات جادة لإعادة صياغة علم أصول الفقه، وفقه المعاملات. وتتمثل أبرز أعماله في كتابين في أصول الفقه، هما:

Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad ، و Islamic Jurisprudence.

وكتابين في فقه الشركات هما:

Islamic Low of business organization: Patuerships.
Islamic Low of business organization: Corporations. و

(40) Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad, Imran Ahsan Khan Nyazee, Islamabad: International Institute of Islamic Thought & Islamic Research Institute, n. d., pp. 1, 5.
(41) Islamic Jurisprudence, Imran Ahsan Khan Nyazee, Islamabad: International Institute of Islamic Thought & Islamic Research Institute, 2000, pp. 9- 12.
(42) Theories of Islamic Law, Nyazee, pp. 2- 3.
(٤٣) النظرية العامة للشريعة الإسلامية، جمال الدين عطية، (د. م: د. ن، ط١، د. ت) ص٧.
(٤٤) بلغني أن هذه الخطوط العريضة خطها في إحدى فترات وجوده في السجن، ولكنها لم تجد طريقها بعد ذلك إلى المراجعة والتوسيع ولا إلى النشر.
(٤٥) قضايا التجديد، حسن الترابي، ص ١٩٩ – ٢٠٠.
(٤٦) للباحث مقال بعنوان: "دراسة تحليلية لمفهوم الاستحسان في المذهب الحنفي بين مرحلتي التأسيس والتدوين" هو قيد النشر في مجلة الإسلام في آسيا، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.
(٤٧) بداية المجتهد، ابن رشد، ج١، ص٣.
(٤٨) المستصفى، الغزالي، ج٢، ص ٩٦.

(49) Theories of Islamic Law, Imran Ahsan Nyazee, pp. 5, 10 – 12.

أصول التربية الإسلامية

أ.د / سعيد إسماعيل علي

- البنية المفاهيمية
- المقومات الأساسية للعقيدة
- التأسيس القرآني للتربية
- الحجية التربوية للسنة
- الخبرة الحضارية
- الموروث التربوي
- مشكلات حاضر الأمة
- طموحات المستقبل



دار السلام
للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة

أبحاث

السبيل إلى تصفية علم الأصول من الدخيل

أ. د. أسامة محمد عبد العظيم(*)

ماهية التجديد:

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فهو المهتدي، ومن يضلل فلا هادى له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبدُه ورسوله. اللهم صل على محمد النبي وأزواجه أمهات المؤمنين، وذريته وأهل بيته، كما صليت على آل إبراهيم إنك حميد مجيد.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُون﴾ [آل عمران:١٠٢].

﴿يَا أَيُّها النَّاسُ اتَّقوا رَبَّكمُ الَذِي خَلَقَكمْ مِنْ نَفسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً﴾ [سورة النساء:١].

﴿يَا أَيُّهَا الذينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وقُولُوا قَوْلاً سَدِيدًا يُصلِحْ لَكمْ أَعْمالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكمْ ذُنوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزاً

(*) أستاذ أصول الفقه ورئيس قسم الشريعة بكلية الدراسات الإسلامية والعربية - جامعة الأزهر.

عَظيماً﴾ [الأحزاب: ٧١].

أما بعد .. فإن أصدق الحديث كتاب الله تعالى، وخير الهدى هدى محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار.

فيفجأ القارئ عنوان "التجديد" فيوحشه:(١)

أولاً: عدم تقديره لأهميته.

ثانيًا: عدم وضوح ماهيته.

ثالثًا: الرهبة، لسوابق: ما حمدت دوافعها، ولا كرمت ثمارها.

أولاً: فأما سبيل الإحساس بالحاجة إلى التجديد، الذى به يسار إلى تقدير أهميته فباختبار مدى وفاء مصنفات هذا العلم بحاجات المكلفين فى مواقع مخالطاتهم المتباينة، وهى آيلة إلى ثلاثة:

الأول: درس الأصول فى معاهد التعليم.

الثانى : فهم وتمييز مسالك المجتهدين واستنباطاتهم.

الثالث: استخراج الأحكام من النصوص.

فالموقع الأول: وهو درس الأصول فى معاهد التعليم

فلما كان على ترتيب الدنيا، وكان المتعرضون له دهماء الطلاب وعوامهم: فليس من حاجتهم من هذا الدرس إيقافهم فى صفوف المجتهدين.

ولا مزاحمة آرائهم لاجتهادات السابقين.

ولا تقحمهم منصب التوقيع عن رب العالمين.

ولعل من حاجتهم:

أولاً: ذهاب الاستيحاش من الاختلاف الذى هو أمارة سعة الدين وبه رحم الله العالمين.

ثانيًا: تحصيل طرائق التعبير عن أحكام رب العالمين.

ثالثًا: تبيين مدارج سعى السابقين، ومنازل سير: قدمتهم، وصيرت الآخرين لهم تابعين.

رابعًا: اكتساب تصور جملى لمسائل الأصول:

يقصد منه تحصيل الضبط العلمى لتصرفات العقل بمقتضيات الشرع.

خامسًا: فتح أبواب الرجاء فى واسع الفضل:

ألا يفقد من الأرض قائم لله بحججه، مطرح لله تعالى راحته: يسير فى دروب السابقين.

وحظهم من هذا العلم:

صدود عن تحصيل مسائله.

وعزوف عن استيعاب دلائله.

قصرت دون فك أقفاله الهمم العاليات،

واندحرت مع تعقيداته اللذات،

وانطفأت مع ما فيه من المصاعب الأشواق،

وهان - مع تعذر الارتواء منه - الفراق.

يتعجب أحدهم - إذا دار بخلده ذكر هذا الدرس - بأى لطف - من الله تعالى - نجا.

وميرات نفسه منه: عناء الأستاذ فى فك طلسمه.

وسآمة عامة تصحب الدرس تطوف بالعقل بين أنواع معاذير بها يتسلى عما يفقد.

وترجئ قضاء أربه إلى حال بزول فيها عذره.

أو يتعوض باستظهار ما هان عليه أمره.

أو ما عهد إليه من فاقد حيلة بما لا يخلو منه فى موضع حذره.

مما يفيض به قلبه بالامتنان لسابق قدره.

والموقع الثانى: وهو فهم وتمييز مسالك المجتهدين واستنباطاتهم..

وشأن المشغولين بذلك: الدأب ودوام السعى، فلا يلتفتون عنه إلا مغلوبين،

لا يسأمون التردد بين مسالك الناظرين، والتفكر فى معانى أحكام الدين يتوقون إلى درك ما تتميز به هذه المسالك، وما يعتذرون به إلى الله تعالى فيما به يعملون، وما إلى غيرهم يعهدون.

فقصدهم: حصول برد اليقين بما يدينون به رب العالمين.

فهم منفكون عن الانحياز إلى سبيل.. ينشدون الحق، ويرتضون

الدليل.

وسعاة هذه الطبقة: يقلون بل يندرون.

وهم - وإن كانوا مادة من بعدهم من المبينين عن رب العالمين - إذ لا يبلغ مقام البيان: من فقد ذلك المقام - فإن من قبلهم ليسوا مادتهم على جهة الاطراد، لكن بسابق لطف يجدد الله به أمر هذا الدين

وهؤلاء السعاة - وإن حمدوا سير سابقيهم، وحقروا أنفسهم أن يبلغوا ولو بعض شأنهم، فإن حظ إرثهم مما دُوِّن من هذا العلم الشريف على ثلاثة أنحاء:

الأول: مطلوب موجود.

وهو تقرر حقائق هذا العلم الأساسية، وتنوع طرق التصنيف وتحرير المقال فيه بالتتبع المتحرى لمسالك المصنفين فيه وتقرير طريق الأخذ من السنة والكتاب مما يؤول إلى الحراسة لدين رب الأرباب.

الثانى: مطلوب موجود، ولكنه محبوس.

وهو دقائق هذا العلم وخفى مسالكه.

حبسه عن العقول فضل من المقول:

كان من لوازم ما سبق من الزمان. وإن أضحى لا يفيد المكلفين الآن.

والثالث: مطلوب مفقود.

ما ذهب به قصور ممن سبق..ولا غفلة ممن سلف.

ولكنها حاجات جدت كان بهم غناء عنها؛ فاقتضى الحال توفير عناء التدوين لها.

ويتمثل ذلك فى الربط بين قضايا الأصول ونصوص الوحى التى من شأنها تزويد الروح بزاد اليقين، والهداية إلى السداد فى سياسة النفس.

والموقع الثالث: وهو استخراج الأحكام من النصوص

والمنوط به الواصلون إلى مرتبة الاجتهاد

البالغون الذروة العليا فى تحصيل آلاته،

الآخذون الأحكام من الكتاب والسنة من غير واسطة،

لا يعوق مطلوبهم عيب فى تصنيف، ولا يتوقف سيرهم على تيسير فى تأليف.

عنهم أخذ المصنفون، وفى طرائق سيرهم كتب المؤلفون.

ثانيًا: وتتصور **ماهية التجديد المنشود** بتحقق أمور:

أولها: التصفية.

ثانيها: التحلية.

ثالثها: الوفاء بحظ القلب من التعبد.

رابعها: استخارة الله تعالى فى فتح باب جديد للبحث الأصولى.

أما التصفية:

فترتكز بالضرورة على الميزان الذى ترْجُحُ به مسائل الأصول ويطيش غيرها وهو الاعتبار - فى قواعد الأصول ومسائله - بما يتفرع عليها من الفروع -

وذلك يحتم النظر فى أمرين:

أولهما: مراجعة مصنفات تخريج الفروع على الأصول.

وتحرير القواعد، وضبط ما يندرج فى كل قاعدة وما يخرج عنها.

مع محاولة إلحاقه بما يناسبه من القواعد، أو تعليل سبب خروجه.

ثانيهما: اقتراح منهج جديد تتسع دائرته لتشمل الخلاف الفقهى بعمومه، فلا يقتصر على فروع مذهب واحد، ولا ينحصر فيما بين الشافعية والحنفية أو المالكية من التراع.

وتنقسم طبيعة ما يشوب درس الأصول إلى أمرين:

الأول: ما هو عارية - فى العلم - ليس من صميمه وإنما لحق به لأسباب تاريخية نتيجة الصراع العقدى بين المسلمين وغيرهم وبين كل من المعتزلة والشيعة وأهل السنة.

وتتحقق تصفية هذا النوع[٢]

أولا: بنفى خلاف غير المسلمين.

ثانيًا: بنفى خلاف الفرق الضالة - كالمعتزلة والشيعة والخوارج -.

ثالثًا: بنفى خلاف الأفراد من الفرق الضالة من المسلمين كالنظام والجاحظ والجبائى وغيرهم.

والثانى: ما هو معدود من مطالب العلم فى الجملة.

لكن عدم انبناء الفروع الفقهية أو

الآداب الشرعية عليه يعني تثقيلها لكاهل العلم وزيادتها لمصاعبه ويقتضى فصلها عن مقصوده.

ويتحقق مقصود التصفية - فى هذا الباب - بأمور:

أولها: نفى ما لا قائل به من المذاهب.

فإن إثبات قول بلا قائل، واعتبار مذهب من غير منتحل له - مع أيلولته إلى كونه فرضًا عقليًا - يخرج علم الأصول عن غرضه، فبعد تتبع الأسفار الأصولية وتبين انتفاء قائل لقول ما.

فلا مناص من ترك التطويل بذكره اتقاء لعدم الفائدة، إلا على جهة الرد عليه ودفع الشبهة فى انتحاله، ويكون ذلك فى حاشية الدرس لا فى صلبه، أو يختص به الباحثون والنابهون.

ثانيها: حذف ما لا تأثير له فى الفروع.

فلا يكون من أصول الفقه ما لم يفد فروعًا فقهية، ولا آدابًا شرعية.

وثالثها: النظر فى ما لا جواب عما اعترض به عليه من الأدلة.

إذ إبقاؤه يوهم ضعف ما استدل به عليه مع إمكان الاستدلال بغيره مما لا إيراد عليه فلعل السداد: حذفه من المختصرات والإشارة إليه فى الشروح وتأخير تفصيله إلى المطولات.

رابعها: نفى الخلاف اللفظى.

وذلك ببحث جدوى الخلاف فيما وقع فيه التنازع، وحيث انتفى التباين المعنوى فيه وجب توفير العناء فى درسه.

خامسها: حذف الأمثلة الفرضية واستبدال أمثلة الكتاب والسنة بها.

وسبيل ذلك: استقراء مصنفات الحديث لتحصيل ألفاظ نبوية شريفة تكون فى موضع المثال، ويتبعه حذف ما لا مثال له من القواعد الأصولية.

سادسها: دفع إيهام التعارض بين النصوص.

إعفاء لدرس الأصول من إرساء شبهة الاختلاف التى برَّأ الله تعالى وحيه منها بقوله: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً**﴾ (النساء: ٨٢).

ثانيًا: التحلية:

وركيزها الأساسية نصوص الوحى الإلهى.

﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُّتَشَابِهاً مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَن يُضْلِلْ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (الزمر: ٢٣).

التى تسبب انشراح الصدر، وترقى بالناظر إلى رفيع منازل الإيمان.

فإذ ذاك يكون أهلاً للقبول عن الله تعالى.

ولما كان حديث القرآن عما ينوب الناس من النوازل، وما يحتاجون إليه من الأحكام ذا جناحين:

أولهما: البيان الشافى لمراد الله تعالى من عباده.

وثانيهما: تهيئة النفوس لقبول تلك الأحكام، وحسن الامتثال لها.

﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ﴾ (الطلاق: ٢،٣).

فقد أضحى سعاة الدين يتشوفون إلى ضرب من التصنيف يكون فيه الاهتداء بنور التنزيل فى طريق مخاطبة الكيان البشرى فيحيط به من جميع اقطاره ويأخذ بجميع أرجائه.

فلا يسوق الحقائق العلمية التى تأسر العقول مجردة لكن يكون ذلك فى حشد من العاطفة التى تضم قوة القلب إلى قوة العقل فتستعبد الكيان البشرى لله رب العالمين، ولا تتم حلاوة الدرس حتى يظهر لقاعدة الأصول فروع[٣].

وفائدة القاعدة فروع يكون للقاعدة جمعها وحياطتها، ويكون للفروع تمييز مرتبتها

حيث ترتقى كثرة الفروع واتساعها بقاعدتها لتجعلها أصلاً وثيقًا ينتسب إليه ما دونه

وما قلت فروع تلك الأصول انحطت رتبته، حتى تنتفى صفة القاعدة

عما لا يوجد له فروع،

وينضم إلى ذلك إحراز ثمرات الخلاف الأصولى بين فقهاء الأمصار ليستأنس بنعيم ذلك المتعلمون المنسوبون إلى تلك المذاهب فيما سوغت الشريعة فيه الاختلاف ليكون مناط رحمة الله تعالى بعبادة وعلامة على إعجاز تلك الشريعة.

إذ "ينطق بلسان التيسير بيانها، ويعرف أن الرفق خاصيتها والسماح شأنها، فهى تحمل الجماء الغفير ضعيفًا وقويًا، وتهدى الكافة فهيمًا وغبيًا، وتدعوهم بنداء مشترك دانيًا وقصيًا، وترفق بجميع المكلفين مطيعًا وعصيًا، وتقودهم بخزائمهم منقادًا وأبيًا وتسوى بينهم بحكم العدل شريفا ودنيًا، وتبوئ حاملها فى الدنيا والآخرة مكانًا عليًا"(٤).

وإنما تمت بذكر تلك الفروع الحلاوة إذ كانت فى مقام ما يسوغ العناء فى التحصيل، ويطيب ما يتجشم الذهن الكليل.

ثالثا: الوفاء بحظ القلب من التعبد:

وحظ القلب من التعبد له مسلكان:

أولهما: السلوك به فى مسلك التفكر فى الأسماء الإلهية والصفات الربانية، والأفعال الرحمانية والتذكير بنعم رب البرية، والتحذير مما يستوجب العقوبة والبلية،

فمنه تحصل المعرفة والمحبة والرجاء والخوف وهو أساس زاد القلب ومعظم غذائه.

الثانى: الدلالة على أخلاق الإيمان من اليقين والصبر والحلم والأناة والإيثار وبذل الجاه.

والتحذير من أخلاق الطغيان من الكبر والعجب والرياء والحقد والحسد والشحناء.

والمعادلة الصعبة فى نقل تلك المرامى من محالها من فنونها المختصة بها حتى تزاحم مصارعات العقول ومنازعات النقول.

وتوضيح القول فى ذلك أن المقصود ليس الوصول إلى أعماق تلك المعانى ولا الغوص فى طرائقها، إذ يخرج ذلك

عن مقصود درس الأصول، لكن المقصود مقدار يتحصل به أنس القلب بذكر المحبوب - سبحانه وتعالى - ويتوصل به إلى الانكسار الذى يناسب أسباب اللطف الإلهى بالتفهيم والتعليم وشأن ذلك ألا يتحقق إلا ممن جمع بين خصلتين:

أولاهما: إحاطةٌ بدقيق مسالك الأصول شأنها أن تحرس زمان الدرس أن يضيق عن المقصود، فليس يحتمل ذلك أن يكون طريق تقصٍّ.

ثانيتهما: ربانيةٌ ترهف الحس شأنها أن تسير بمن رام ذلك سير المتشوق المتعطش.

وفقد ذلك يعنى أن تساق إليه تلك الفهوم على معزل من قلبه وعلى فقد من عاطفته وكأنما ينادى على قلبه منادٍ ياقلب لا تحضر ولا تسمع،

فما أسرع أن يتطرق إليه الإملال وتغالبه السآمة.

وما أكثر من تجد ممن يحوزونه ولا تبدو عليهم آثار الربانية ولا سيما التعظيم لرب البرية.

رابعًا: استخارة الله تعالى فى فتح باب جديد للبحث الأصولى:

أولا: بتطبيق قواعد الأصول على النصوص:

والذى يتمثل فى ملاحظة معنى أصولى - صح فى النظر اعتباره - وصوغ عبارة تضبط حدوده ثم السير به بين ألفاظ الوحى الإلهى وتراكيبه ليستخرج ما يختلف معه من المعانى والأحكام الآيلة إلى إظهار وجه آخر من وجوه الإعجاز(٥).

وثانيا: بسوق قواعد الأصول إلى سبيل النظر فيما تقرر من أحكام واجتهادات ليحصل التحقق من موافقتها لضوابط الاستنباط.

فما أنتج النظر المطابقة فيه بين المطلوب والواقع كان موقع النظر فيه حكما فى محل القبول، وما لا يكون كذلك لزم عدم اعتباره(٦).

وباتضاح ماهية التجديد المنشود وتفصيل القول فى أهميته تتضاءل دواعى الرهبة من الأخطار الموهومة حتى تؤول إلى الفناء ليحل محلها الترقب لتطبيق

قواعد هذا التجديد فى الدرس العملى ولتصير منهجًا يتساند إليه المصلحون ويتعاون على تحقيقه فى مصنفات الأصول ومسائله الساعون.

هذه فصول تبين السبيل إلى تصفية الأصول..

وهو مطلب وإن أضحى - فى زماننا - ملحاً، فقد كان أملاً طالما رنا إليه الدارسون.

وليس المذكور من هذه الفصول نهاية المرام؛ إذ قد كان ثم معان أخر لم يتسع لها المقام.

وليس المذكور - هاهنا - من المسائل إلا لغرض التنبيه.

عسى أن ينفع الله تعالى كاتبه وقارئه والناظر فيه. والحمد لله رب العالمين...،،

الفصل الأول
نفى خلاف غير المسلمين

وإنما توجهت العناية إلى ذلك:

أولاً: كراهةً من القلب لذكرهم.. وتخفيفاً عن الذهن من الشغل بهم.. وتطهيراً للقرطاس من التسويد بأخبارهم.. وذا صريح توجيه التنزيل:

﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات: ٧].

ثانياً: أن انتفاء الفائدة المترتبة على زيادة الآراء بذكرهم، وتطويل الخلاف بقولهم، يخرج ذلك عن مقصود هذا العلم، الذى هو تمهيد طريق الاستنباط للأحكام من نصوص الكتاب والسنة.

حتى لو تشرفوا - هم - بذكر خلاف أهل ملتنا لباطلهم، لم يكن ذلك مسوغاً لأن نعنى - فى كتبنا - بذكرهم: ﴿لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [الحشر: ٢٠].

وإذا كان غير المسلمين قسمين:

الأول: من لم يتشرفوا بالنسبة إلى الإسلام أصلاً. وقد ذكر الأصوليون منهم اليهود والبراهمة والسمنية.

الثانى: من انتسبوا إلى الإسلام، فخرجوا عنه ببدعة مكفرة. وقد ذكر الأصوليون منهم النظام والكعبى.

فليكن فيه مطلبان:

المطلب الأول: فى نفى خلاف اليهود والبراهمة والسمنية.

المطلب الثانى: فى نفى خلاف النظام والكعبى

المطلب الأول
فى نفى خلاف اليهود والبراهمة والسمنية

أما اليهود - قاتلهم الله ولعنهم: فمذكورون لإنكارهم جواز النسخ.

وقد رد ابن الحاجب عليهم بما يقتضى وقوعه فى شريعتهم، وبأن الوقوع دليل الجواز ثم ذكر لهم خمس شبه، أحسن سبكها، وأجاد صوغها، ونزل قائلها منزلة حذاق المناظرين ومتقنى الأصوليين.

ثم أجاب عنها:

أولاً: بما يقتضى اطلاعه على التوراة ونظره فيها وهو مما أغنانا الكتاب الكريم عنه، بل ونهانا رسول الله ﷺ ، بل ومما لا يقطع بسلامته من التحريف.

ثانياً: أنه كتم عنا مرجع استقائه لهذه الشبه التى يتضرر المكلفون بسردها، بل ولا يزيد إيمانهم بذكرها، وربما كانت منتحلة لا أصل لها عندهم. فيكون قد تجشم عناء الإيراد والجواب مما لا طائل تحته.

ثالثاً: أنه جوابه عن شبههم لم يقطع طريق كفرهم؛ إذ يقصر ما ذكره عن إبطال أصل كفرهم.

وأما البيضاوى: فاكتفى بالجواب الجملى بصحة نبوة سيدنا محمد ﷺ ، وصحة ذلك فى شريعته(٧).

فتبرع شراح المنهاج بتفصيل مذاهب اليهود فى ذلك ، وأنهم مختلفون فيه متعرضين فى ذلك للتفرقة بينهم بذكر مقالاتهم الكفرية وإيذاء الأسماع والأذهان بذلك.. مما لا يرجع منه على استنباط الأحكام أثر، ولا ينقطع عن المكلفين منه شر.

وأما قول التاج السبكى: اعلم أنه لا يحسن ذكر هؤلاء المبعدين فى وفاق ولا خلاف ولكن السبب فى تحمل المشقة بذكرهم: التنبيه على أنهم لم يخالفوا جميعاً فى ذلك(٨) ، ففيه:

أولاً: أنه تمحل لمن هاله إطباق المصنفين على ذكره، فرام الاعتذار

عنهم.

ثانياً: أن ذلك لا يغنى عن صنيع البيضاوى وابن الحاجب شيئاً؛ إذ أنهما لم يتعرضا لاختلاف اليهود فى ذلك، وأنه ينفع فى حق غيرهم ممن زاد هذا التفصيل.

ثالثاً: وأى فائدة فى حصول هذا التنبيه لعلوم المكلفين وأديانهم؟

وأى ضير فى أن تعدل عبارة المختصر لتصبح هكذا:

"والإجماع على الجواز والوقوع. وأما خلاف اليهود فلا يلتفت إليه"[٩].

وأى مانع فى أن تختصر عبارة المنهاج إلى:

"وفيه مسائل: الأولى: أنه واقع، ولا يلتفت إلى خلاف اليهود".

وأما البراهمة:[١٠] فهم قوم يشتركون فى إنكار النبوات والشرائع وإن اختلفت مقالاتهم وفرقهم فى ذلك، وزعموا أن الله تعالى إنما كلف العباد أن يعرفوه بعقولهم وأن يشكروه على نعمه عليهم وأن لا يظلم بعضهم بعضا.

وقد ذكرهم فى المختصر[١١] فى "الأحكام" منضمين إلى المعتزلة والكرامية فى ادعائهم أن الأفعال حسنة وقبيحة لذاتها، وعبارته: وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة: الأفعال حسنة وقبيحة لذاتها"، والمتعين حذف هذه العبارة.

وإن كان اختصاص المعتزلة والكرامية بالانحياز لهذا الاختيار جديراً بتوفير العناء فى ذكر خلافهم - لعدم جدوى ذلك فى استنباط الأحكام - فإن انضمام هؤلاء المشركين إليهم، ليحتم صرف النظر عن ذلك.

وليس فى المصادر ذكر القائل لذلك منهم، ولا مراجع ذلك من كتبهم.

وأما السُّمَّنية:[١٢] وهم طائفة من عبدة الأصنام، كانوا يعبدون (سومنات) وهو الصنم الذى كسره السطان محمود الغزنوى، يحصرن العلم فى الحواس ويقولون بتكافؤ الأدلة، وإبطال النظر والاستدلال.

وقد ذكرهم كل من ابن الحاجب[١٣] والبيضاوى[١٤] فى الأخبار، ناقلين خلافهم لأكثر العقلاء - كما

يقول ابن الحاجب - فى إفادة المتواتر للعلم[١٥].

وقال البغدادى فى حكاية قول أهل السنة والجماعة:

وقالوا: إن الخبر المتواتر طريق العلم الضرورى بصحة ما تواتر عنه الخبر إذا كان المخبر عنه مما يشاهد ويدرك بالحس والضرورة، كالعلم بصحة وجود ما تواتر من الخبر.

المطلب الثانى

فى نفى خلاف النظام والكعبى

أما النظام: فهو إبراهيم بن سيار بن هانى البصرى شيخ الجاحظ، وإليه تنسب الفرقة النظامية من المعتزلة، مات سنة بضع وعشرين ومائتين، قيل: سقط من غرفة وهو سكران[١٦].

فإنما استحق البدء بفضح أمره، وكشف كفره، لمقالة أهل العلم فيه. وأعجب كيف غفل عنها الأصوليون حين سودوا الصحف بذكر قوله وشغلوا العقول برد شبهه، وعطلوا المسيرة، فإذا طالب الأصول مع رد ترهات الكافرين موقوف، ودون الوصول إلى الكتاب والسنة مكبل محبوس.

قال البغدادى فى الفَرْق بين الفِرَق:

وجميع فرق الأمة من فريقى الرأى والحديث - مع الخوارج والشيعة والنجارية وأكثر المعتزلة - متفقون على تكفير النظام.

ولا يهولنك هذا الحكم؛ فإنه من خبير لم يغفل ذكر الأدلة على هذا الحكم الخطير:

قال البغدادى: وأُعْجِبَ بقول البراهمة بإبطال النبوات، ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف.

فأنكر إعجاز القرآن فى نظمه.

وأنكر ما روى من معجزات نبينا ﷺ ؛ من انشقاق القمر، وتسبيح الحصا فى يده، ونبوع الماء بين أصابعه ليتوصل بإنكار معجزات نبينا ﷺ إلى إنكار نبوته، ثم إنه استثقل أحكام شريعة الإسلام فى فروعها، ولم يجسر على إظهار دفعها، فأبطل الطرق الدالة عليها.

فأنكر لأجل ذلك حجية الإجماع،

وحجية القياس فى الفروع وأنكر الحجة من الأخبار التى لا توجب العلم الضرورى.

ثم إنه علم إجماع الصحابة على الاجتهاد فى الفروع الشرعية.

فذكرهم بما يقرأه غدا فى صحيفة مخازيه.

وطعن فى فتاوى أعلام الصحابة‬.

ثم قال: ثم إن النظام - مع ما حكيناه من ضلالاته - كان أفسق خلق الله ﷻ وأجرأهم على الذنوب العظام، وعلى إدمان شراب المسكر.

إلى أن قال ما حاصله: وقد قال بتكفيره أكثر شيوخ المعتزلة منهم أبو الهذيل ومنهم الجبائى ومنهم الإسكافى ومنهم جعفر بن حرب.

ثم قال: وأما كتب أهل السنة والجماعة فى تكفيره فالله يحصيها ولشيخنا أبى الحسن الأشعرى - رحمه الله - فى تكفير النظام ثلاثة كتب.

وقد ذكر له البغدادى ما يزيد على إحدى وعشرين مسألة من مخازيه استغرقت من صفحة ١٣٣ إلى صفحة ١٤٩.

وقد ذكر فى ثلاثة مواضع:

الأول: فى ثبوت الإجماع [١٧].

والثانى: العمل بالقياس[١٨].

والثالث: فى التنصيص على العلة[١٩].

قال البغدادى في تقرير مذهب أهل السنة والجماعة: واتفقوا على أن أصول أحكام الشريعة: القرآن والسنة وإجماع السلف.إلى أن قال: وأكفروا النظام فى إنكاره حجة الإجماع وحجة التواتر، وقوله بجواز اجتماع الأمة على الضلالة، وجواز تواطؤ أهل التواتر على وضع الكذب[٢٠].

وإذا افتضح كون ذلك ذريعته لما عجز عنه من إظهار دفع الشريعة المشرفة: أغنى ذلك أهل العلم عن الاشتغال بترهاته، والاحتفال بدفع باطله.

وأما الكعبى: [٢١] فقد نقلوا عن أبى سعيد الاصطخرى قوله: ما رأيت كافرا أجدل من أبى القاسم الكعبى[٢٢].

وذكر ابن حزم[٢٣] بعض مقالاته

الشنيعة ثم قال: وليس كما قال الجاهل الملحد، فيما وصف به الله تعالى.

وذكر البغدادى[٢٤] مقالة أهل السنة فى إثبات الإرادة الأزلية لله تعالى ثم ذكر مخالفة الكعبى والنظام ثم قال:وقد أكفرهم البصريون[٢٥] مع أصحابنا فى نفيهم إرادة الله تعالى. وقد ذكر في كل من المختصر والمنهاج فى موضعين.

الأول: فى نفى المباح[٢٦].

الثاني: في إفادة التواتر للعلم[٢٧].

الفصل الثاني

نفى خلاف الفرق الضالة من عدا أهل السنة والجماعة

قال البغدادى[٢٨] فى الكلام على ما أجمعت الأمة على العمل به من أخبار الآحاد فى الأحكام الشرعية: ولا اعتبار - فى مثل هذا - بخلاف أهل الأهواء من الروافض والقدرية والخوارج والجهمية والنجارية.. لأن أهل الأهواء لا اعتبار بخلافهم فى أحكام الفقه.

وقال الأشعرى: [٢٩] وأجمعوا على ذم سائر أهل البدع والتبرى منهم وهم الروافض والخوارج والمرجئة والقدرية، وترك الاختلاط بهم.. لما روى عن النبى ﷺ فى ذلك، وما أمر به من الإعراض عنهم فى قوله: ﴿**وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ**﴾ [الأنعام: ٦٨].

ويختص بالذكر - هاهنا - من هذه الفرق خمس:

أولاً: المعتزلة:

عدد البغدادى - فى الفرق بين الفرق[٣٠] - فرق المعتزلة ثم قال:

فهذه ثنتان وعشرون فرقة:فرقتان منها من جملة فرق الغلاة فى الكفر - وهما الخابطية والحمارية..وعشرون منها قدرية محضة.

وقال فى أصول الدين:[٣١] أجمع الفقهاء والمتكلمون - من أصحابنا - على أنه لا يصح الصلاة خلف المعتزلى ولا عليه، ولا يحل أكل ذبيحته ولا رد السلام عليه. وإن كانت بدعته كبدعة القدرية، فإن المتكلمين من أصحابنا قالوا بانقطاع التوارث بينهم وبين أهل السنة. ولذلك امتنع الحارث المحاسبى عن غنم ميراث أبيه، لأن أباه كان

معتزليا.

وقال فى موضع آخر - فى الفرق بين الفرق: وقد أشار الشافعى إلى بطلان صلاة من صلى خلف من يقول بخلق القرآن ونفى الرؤية. وروى هشام بن عبيد الله الرازى عن محمد بن الحسن: أنه قال - فيمن صلى خلف من يقول بخلق القرآن: إنه يعيد الصلاة. وروى يحيى بن أكثم أن أبا يوسف سئل عن المعتزلة، فقال: هم الزنادقة إلى أن قال: وأشار - أى الشافعى - فى كتاب القياس إلى رجوعه عن قبول شهادة المعتزلة وسائر أهل الأهواء.

ورد مالك شهادة أهل الأهواء - فى رواية أشهب وابن القاسم والحارث بن مسكين.وعن مالك أنه قال فى المعتزلة: زنادقة لا يستتابون بل يقتلون.

واختلف أصحاب الشافعى فى حكم القدرية المعتزلة عن الحق فمنهم من قال: حكمهم حكم المجوس، لقول النبى ﷺ فى القدرية إنهم مجوس هذه الأمة[٣٢]، فعلى هذا القول: يجوز أخذ الجزية منهم، ومنهم من قال: حكمهم حكم المرتدين، وعلى هذا لا تؤخذ منهم الجزية، بل يستتابون، فإن تابوا، وإلا وجب على المسلمين قتلهم.[٣٣]

وقد أولع الأصوليون بذكر مسائلهم، وتشييد خلافهم، والرد على اعتراضاتهم، حتى نشأ ذكرهم فى كثير من مسائل الأصول ولعله انطباع تاريخى لما كان فى عصور التدوين من الصراع الفكرى بين أهل السنة والمعتزلة، الأمر الذى يليق تفصيله بكتب علم الكلام.

ومحاولة الحصر لمسائلهم جماعاتٍ وأفرادًا غير مناسب، إذ الغرض التنبيه على الأصل. وقد رام بعض الباحثين قريبا من هذا وصنف فى ذلك مصنفا، فمن أراد التوسع فليرجع إليه[٣٤].

ثانياً: الشيعة (الروافض) أو الإمامية الاثنى عشرية

فأما تسميتهم بالروافض فلرفضهم مقالة زيد بن على بن الحسين فى ثنائه على أبى بكر وعمر وإبائه تكفيرهما، ففارقوه عند ذلك حتى قال لهم رفضتمونى.

نقل عنهم البغدادى فى أصول الدين[٣٥] أنهم يقولون: لا حجة اليوم فى القياس والسنة، ولا فى شيء من القرآن، بدعواهم وقوع التحريف فيه من الصحابة.

قلت: وهذه الدعوى كافية فى تكفيرهم، كفيلة بإخراجهم من جماعة المسلمين.

وهذا مما لا خلاف فيه على الإطلاق.

وقال فى الفرق بين الفرق:[٣٦] وأما أهل الأهواء - من الجارودية والهشامية والنجارية والجهمية والإمامية - الذين أكفروا خيار الصحابة، والقدرية المعتزلة عن الحق والبكرية - المنسوبة إلى بكر ابن أخت عبدالواحد - والضرارية، والمشبهة كلها، والخوارج فإنا نكفرهم كما يكفرون أهل السنة، ولا تجوز الصلاة عليهم عندنا ولا الصلاة خلفهم. اهـ .

والظاهر: أن المعول عليه - عند عبدالقاهر البغدادى - فى تكفيرهم ثبوت مقالات عنهم من شأنها إخراجهم من ملة الإسلام ومراده من قوله كما يكفرون أهل السنة، أى بتكفيرهم خيار الأمة وأفضل المسلمين بعد رسول الله ﷺ أبا بكر وعمر رضى الله عنهما.

وذكر ابن حزم طرفًا من شنيع مقالات فرقهم ثم قال:

جمهورهم أن عليا ومن اتبعه رجعوا إلى الإسلام إذ دعا إلى نفسه بعد قتل عثمان وإذ كشف وجهه وسل سيفه، وأنه وإياهم كانوا قبل ذلك مرتدين عن الإسلام كفارا مشركين، ومنهم من يرد الذنب فى ذلك إلى النبى ﷺ إذ لم يبين الأمر بيانا رافعا للإشكال. ثم قال: وكل هذا كفر صريح لا خفاء به.. فهذه مذاهب الإمامية، وهى المتوسطة فى الغلو من فرق الشيعة[٣٧].

وقد ذكروا فى مواضع: الأفعال الاختيارية قبل البعثة:[٣٨]، حكم العمل بخبر الواحد: [٣٩]، عصمة الأنبياء قبل البعثة[٤٠]، خلاف الشيعة فى الحكم بمعلومية كذب النص الذى تتوفر الدواعى على نقله و لم ينقل متواترا[٤١]،

الخلاف فى ثبوت الإجماع[٤٢]، الخلاف فى جواز القياس[٤٣]، فى شروط التواتر[٤٤].

ثالثاً: الخوارج:

قال الأشعرى[٤٥]: وأجمعوا على ذم سائر أهل البدع والتبرى منهم، وهم الروافض والخوارج والمرجئة والقدرية. ثم استدل - فيما يتعلق بالخوارج - بقوله ﷺ: "الخوارج كلاب أهل النار"[٤٦]. وهم مذكورون فى المختصر والمنهاج - فى موضع واحد - وهو الخلاف فى حجية الإجماع[٤٧].

رابعاً: الكرامية:

قال ابن حزم[٤٨]: اختلف الناس فى هل تعصى الأنبياء عليهم السلام أم لا؟

فذهبت طائفة إلى أن رسل الله صلى الله عليهم وسلم يعصون الله عز وجل فى جميع الكبائر والصغائر عمدا، حاشا الكذب فى التبليغ فقط. وهذا قول الكرامية من المرجئة. إلى أن قال: وهذا كله كفر مجرد وشرك محض، وردة عن الإسلام قاطعة للولاية مبيحة دم من دان بها وماله، موجبة للبراءة منه فى الدنيا، ويوم يقوم الأشهاد.

وهم مذكورون فى موضع واحد فى الأحكام[٤٩].

خامساً: المرجئة:

ذكر ابن حزم أن غلاهم فرقتان:

الأولى: الكرامية: أتباع محمد بن كرام السجستانى. وقد سبق الكلام عليهم.

الثانية: الجهمية: وبعد ما ذكر فضائحهم وعدد شنائعهم، قال: وكل هذا كفر محض[٥٠]، وقال - فى موضع آخر[٥١] - تعليقاً على بعض مقالاتهم، فكان هذا أشنع كفر وأبرده بعد كفر الغالية من الرافضة.

وقد نص عليهم الأشعرى فى رسالته إلى أهل الثغر ممن أجمع السلف على ذمهم والتبرى منهم[٥٢]. وذكرهم البيضاوى فى مخالفتهم أهل السنة وتجويزهم أن يعنى خلاف الظاهر من غير بيان[٥٣].

الفصل الثالث

نفى خلاف الأفراد من الفرق الضالة

أولاً: الجاحظ (المتوفى ٢٥٥هـ)

عمرو بن بحر صاحب التصانيف،

قال ثعلب: ليس بثقة ولا مأمون. نقل عنه البغدادى[٥٤] قوله: بإحالة عدم الأجسام. وقال الذهبى: كان من أئمة البدع[٥٥].

ثم قال: وقول الجاحظ: كفر عند سلف الأمة، لأنه أحال أن يبقى الإله - سبحانه - فرداً كما كان فى الأزل فرداً. اهـ. وهو آيلٌ إلى تكذيب صريح القرآن فى قوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ**﴾ [القصص: ٨٨].

وقال ابن كثير:[٥٦] كان شنيع المنظر سيىء المخبر، ردىء الاعتقاد، ينسب إلى البدع والضلالات، وربما جاز به بعضهم إلى الانحلال. وهو مذكور فى مواضع: الموضع الأول: ذكره فى المختصر فى تعريف الخبر[٥٧]. الموضع الثانى: فى تصويب المجتهدين[٥٨].

ثانياً: بشر المريسى والأصم:

أما بشر بن غياث بن أبى كريمة المريسى المتكلم شيخ المعتزلة وأحد من أضل المأمون. كان داعية للقول بخلق القرآن. قال يزيد بن هارون:[٥٩] بشر كافر حلال الدم. وقال قتيبة بن سعيد: بشر المريسى كافر. وقال ابن حجر: قال أبو زرعة الرازى: بشر المريسى زنديق. قال الخطيب: حكى عنه أقوال شنيعة أساء أهل العلم قولهم فيه، وكفره أكثرهم لأجلها. قال ابن العماد:[٦٠] وحكم بكفره طائفة من الأئمة.

وأما الأصم فهو عبد الرحمن بن كيسان الأصم من رؤساء المعتزلة..[٦١].

فقد قال البغدادى[٦٢] - بعد ما ذكر أنواع المعاملات المجمع عليها: ومن حرم شيئا منها - وكان مما قد أجمع سلف الأمة على إباحته: كفر ولذلك أكفرنا الأصم فى إنكار صحة عقد الإجارة - التى أجمع سلف الأمة على جوازها. وأكفرناه - أيضا - فى إجازته الوضوء بالخل، كما أكفرناه فى نفى الأعراض[٦٣].

وذكرهما ابن الحاجب فى مسألة واحدة: وهى الحكم على المجتهدين:[٦٤].

ثالثاً: ابن عُليَّه (المتوفى ٢١٨هـ):

إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم الأسدى البصرى. له أقوال شاذة فى الفقه وأصوله، وهو تلميذ الأصم. كان جهمياً يقول بخلق القرآن[٦٥]. قال العجلى : جهمى خبيث ملعون. قال الشافعى: هو ضال جلس بباب السوال[٦٦] يضل الناس.

قال ابن عبد البر: له شذوذ كثير، ومذاهبه - عند أهل السنة - مهجورة وليس - فى قوله - عندهم: مما يعد خلافًا[٦٧].

وهو مذكور فى المنهاج:[٦٨] فى الشبه - كطريق من الطرق الدالة على العلية.

قال : واعتبر الشافعى المشابهة فى الحكم.وابن علية: فى الصورة.

رابعاً: أبو على الجبائى[٦٩] (المتوفى سنة ٣٠٣هـ)

قال عنه البغدادى فى أصول الدين وعن ابنه أبى هاشم: وقول الجبائى وابنه صريح فى الكفر.. لأنهما وصفا الله تعالى بالقدرة على فناء كل لا يقدر على فناء بعضه[٧٠].

ونقل فى الفرق بين الفرق مناظرة بينه وبين أبى الحسن الأشعرى، قال له عقبها شيخنا رحمه الله: خالفت إجماع المسلمين وكفرت برب العالمين[٧١].

وهو مذكور فى مواضع: منها الموضع الأول: فى التحسين والتقبيح[٧٢]، الموضع الثانى: فى التعبد بخبر الواحد[٧٣]. الموضع الثالث: فى أحكام الاشتقاق[٧٤]. الموضع الرابع: فى تصويب المجتهدين[٧٥].

خامساً: أبو هاشم الجبائى (المتوفى سنة ٣٢١هـ)[٧٦]

قال البغدادى:[٧٧] والفضيحة السادسة من فضائحه: قوله بالأحوال التى كفره فيها مشاركوه فى الاعتزال فضلا عن سائر الفرق.

وبعد ما تعجب ابن حزم من مقالته فى الإيجاب على الله - تعالى عن ذلك - ثم حكم بأنه للكفر الصراح ووصفه كذلك بالكافر فى موضع آخر[٧٨].

وهو مذكور فى مواضع منها: الموضع الأول: فيما تدل عليه صيغة الأمر[٧٩].

الموضع الثانى: فى امتثال الأمر هل يوجب الإجزاء ؟[٨٠]، الموضع الثالث : النسخ[٨١].

سادساً: أبو عبدالله البصرى (المتوفى سنة ٣٦٧هـ)

هو أبو عبد الله الحسين بن على البصرى. مولده سنة ثلاث وثلاثمائة وقرأ على أبى هاشم[٨٢] وهو مذكور فى موضعين: فى الإجماع [٨٣] والثانى: فى القياس [٨٤]

سابعاً: أبو الحسين الخياط (المتوفى سنة ٣٠٠هـ)

هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان أبو الحسين الخياط. من معتزلة بغداد، وهو أستاذ الكعبى، وتنسب إليه فرقة الخياطية من المعتزلة[٨٥].

قال البغدادى:[٨٦] وكان الخياط – مع ضلالته فى القدر، وفى المعدومات – منكراً الحجة فى أخبار الآحاد، وما أراد بإنكاره إلا إنكار أكثر أحكام الشريعة، فإن أكثر فروض الفقه مبنية على أخبار من أخبار الآحاد. وهو مذكور فى شرائط الإجماع[٨٧].

ثامناً: مويس بن عمران:

من المعتزلة من أصحاب النظام[٨٨]. وهو مذكور فى تفويض الحكم إلى النبى ﷺ[٨٩] .

تاسعاً: عباد بن سليمان الصيمرى (المتوفى سنة ٢٥٠هـ)

من معتزلة البصرة.. ومن أتباع هشام بن عمرو القوطى[٩٠]. وقد ذكر لهم البغدادى – فى الفرق بين الفرق[٩١] – ثمانى فضائح شنيعة ثم قال: وكان القوطى – مع ضلالاته التى حكيناها عنه – يرى قتل مخالفيه – فى السر – غيلة وإن كانوا من أهل ملة الإسلام.

فماذا على أهل السنة إذا قالوا فى القوطى واتباعه: إن دماءهم وأموالهم حلال للمسلمين، وفيه الخمس، وليس على قاتل الواحد منهم قود ولا دية ولا كفارة بل لقاتله – عند الله تعالى – القربى والزلفى، والحمد لله على ذلك؟

ذكر ابن الحاجب مقالته معرضا عن التصريح باسمه. فى ابتداء الوضع[٩٢]. وأحسن البيضاوى صنيعا إذ أغفل ذكر عبارته واسمه جميعا. لكن شراح المنهاج

ذكروه كالأصفهانى(٩٣).

عاشراً: أبو مسلم الأصبهانى (المتوفى سنة ٤٥٩هـ)

كان غاليا فى الاعتزال، مولده سنة ست وستين وثلاثمائة، ومات فى جمادى الآخرة سنة تسع وخمسين وأربعمائة(٩٤). قال البغدادى فى أصول الدين:(٩٥) وزعم بعض القدرية من أهل عصرنا أنه ليس فى القرآن آية منسوخة ولا آية ناسخة، وهو أبو مسلم الأصبهانى، ولا اعتبار بخلافه فى هذا الباب مع تكذيبه لقوله الله تعالى: ﴿**مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**﴾ [البقرة: ١٠٦]. وهو مذكور فى النسخ(٩٦).

الحادى عشر: الشريف المرتضى (المتوفى ٤٣٦هـ)

على بن الحسين بن موسى الشريف الموسوى كان على مذهب الإمامية والاعتزال، نقل ابن الجوزى من كلامه شيئًا قبيحًا فى تكفير عمر بن الخطاب وعثمان وعائشة وحفصة رضى الله عنهم وأخزاه وأمثاله من الأرجاس الأنجاس أهل الرفض والارتكاس إن لم يكن تاب(٩٧). وقد ذكره كل من ابن الحاجب والبيضاوى فى موضعين. الأول: فى عود الاستثناء المتعقب للجمل(٩٨). الثانى: فى إفادة التواتر للعلم الضرورى(٩٩).

الثانى عشر: أبو الحسين البصرى (المتوفى ٤٣٦هـ)

محمد بن على بن الخطيب أبو الحسين البصرى المتكلم شيخ المعتزلة والمنتصر لهم(١٠٠). وهو مذكور فى مواضع منها: الموضع الأول: فى إعمال المشترك فى معانيه(١٠١).

الموضع الثانى: فى صيغة الأمر(١٠٢). الموضع الثالث: جواز تخصيص العموم بالقياس(١٠٣). الموضع الرابع: فى تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة(١٠٤).

الثالث عشر: ابن سينا (المتوفى ٤٢٧هـ)

الطبيب الفيلسوف الحسن بن عبد الله بن سينا. حصر الغزالى كلامه فى مقاصد الفلاسفة ثم رد عليه فى تهافت

الفلاسفة فى عشرين مجلسا، كفره فى ثلاث منها(١٠٥).

قال ابن حجر: وقد أطلق الغزالى وغيره القول بتكفير ابن سينا(١٠٦).

وذكره البيضاوى فى الاشتقاق: وعبارته(١٠٧): شرط كونه حقيقة دوام أصله خلافا لابن سينا وأبى هاشم.. الخ. وأهمل ابن الحاجب ذكره.

الفصل الرابع
حذف ما لا جواب له

وإنما مست الحاجة إلى التعرض لما لا جواب عنه لأن ذكره - على الاقتصار - مع ورود هذه الإيرادات عليه، موهم ضعف قضية صحيحة من قضايا النظر، صح الاستدلال عليها بغيره مما خلا عن الإيراد، ولأن ذكره مع غيره والاستطراد بذكر الأجوبة عن ما ورد، ثم التوسع بتضعيف هذه الأجوبة - وإن كان فيه تمرين عقلى، وتدريب نظرى - فإن فيه بطئا عن الوصول إلى مقصود الاستنباط، وتثقيلا لعلم مكبل عن بلوغه إلى أغراض المكلفين.

فلعل الأنسب: حذفه من المختصرات.. والإشارة إليه فى الشروح.. وتأخير تفصيله إلى المطولات.. التى هى محل اهتمام المتضلعين والعلماء المنتهين.

فصنيع ابن الحاجب - فى مختصره - بتقديم ما يرتضى من الأدلة ثم الإتباع بذكر ما ضعف منها.

وإن كان سبيلا للتعرف على هذا النوع من وجوه الاستدلال لا ينافى غرض الاختصار لزمانه إلا أن حالة العلم التى أضحى إليها - محبوساً عن عقول المكلفين مهجورا عن التطبيق فى واقع حياتهم - تجعل من الضرورة النظر فى إقصاء ذلك.

ومن أمثلته:

استدلال البيضاوى على جواز تأخير بيان العموم - بخصوصه - عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.بقوله تعالى: ﴿**إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ**﴾ [الأنبياء: ٩٨].

وجه الدلالة: أن قوله: ﴿**وَمَا تَعْبُدُونَ**﴾ يشمل من عبد وهو راض، ولا إشكال فيه ومن عبد وهو غير

راض: كالملائكة والمسيح فظاهر النص يتناوله مع أنه غير مراد.

والدليل الذى ينفى إرادته من النص قوله تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَى أُوْلَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾** [الأنبياء: ١٠١].

وهذا الدليل قد تأخر[١٠٨]، فدل على جواز تأخر بيان العام من وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

وقد اعترض على هذا الدليل.. بأن من ذكروا على لسان المعترض مخصوصون بالعقل..

فإن العقل قاض بأنه لا يجوز تعذيب أحد بجريمة صادرة من غيره لم يدع إليها.

وهذا الدليل كان حاضرا - فى عقولهم - حالة الخطاب ثم نزلت الآية تأكيدا له.

وعلى هذا لا تكون الآية الثانية وهى قوله تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَى أُوْلَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾** مخصصة، بل تكون لزيادة بيان جهل المعترض.

وإذا ثبت ذلك لم يكن فى الآية دليل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.

والصواب - فى الاستدلال:

أولاً: الدليل العقلى: أن تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة لا يترتب على فرض وقوعه محال، وكل ما كان كذلك جائزا فيكون تأخير البيان إلى وقت الحاجة جائزا وأن غاية ما يترتب عليه جهل المكلف بما كلف به مدة من الزمان، ولا محظور فى ذلك، بل هو جائز، ودليل جوازه وقوعه فى النسخ، فإن المكلف لا يعرف المكلف به قبل نسخه هل هو باق إلى الأبد أو أنه سيرفع العمل به بعد مدة من الزمان، ومع ذلك فى النسخ جائز.

ثانياً: اعتماد ما اختاره ابن الحاجب[١٠٩] وهو الاستدلال بالوقوع على الجواز.. وذلك فى قوله تعالى: **﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ﴾** [الأنفال: ٤١].

والشاهد فيها فى موضعين:

الأول: قوله: ﴿أَنَّمَا غَنِمْتُم﴾ فكلمة "أنما" تتكون من "أن" الناسخة، و"ما" الموصولة التى هى بمعنى (الذى) وهى من صيغ العموم، فتقدير الآية: كل ما غنمتم من شىء فحكمه وجوب تخميسه.

وظاهر الآية مقتضاه: أنه لا يجوز للغانمين أن يستأثروا بشىء من الغنائم كاملا، بل لابد أن يقتطع خمسة، فيوضع حيث أمرهم الله، ولهم أربعة أخماس ما غنموا فقسمه بينهم بالقسمة النبوية المعلومة، لكن هذا العموم ليس باقيا على ظاهره لقوله ﷺ : "من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه".

وهو يدل على أن بعض الغنيمة - وهو السلب - لا يخمس ولما كان هذا البيان متراخيا عن الخطاب بالمجمل؛ إذ كان فى غزوة حنين سنة ثمان من الهجرة، فقد صح الاستدلال به على الوقوع.

الثانى: قوله تعالى: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ فقد أفادت أن خمس الخمس من الغنائم مستحق لأقارب النبى ﷺ كن جاء - بعد ذلك - من الأدلة ما يقتضى تخصيص هذا العموم، بل وانحصار هذا السهم فى بنى هاشم وبنى المطلب، دون بنى عمومتهم من بنى نوفل، وبنى عبد شمس، وهذا البيان - كذلك - تأخر حتى غزوة خيبر حين قال النبى ﷺ : "إنهم لم يفارقونى فى جاهلية ولا إسلام، إنما بنو هاشم وبنو المطلب شىء واحد".

الفصل الخامس
حذف الأمثلة الفرضية

والأمثلة الفرضية إنما تمس إليها الحاجة فى موضعين:

الأول: فى علم يعتمد الفروض العقلية، ورياضة الذهن فيما يرد من الاحتمالات.

الثانى: فى ابتداء علم: يرجى له مستقبل، يحصل فيه تطبيق هذه الفروض وبيان الحكم فى حق هذه الاحتمالات.

وهذان الموضعان يتباعد علم الأصول أن يصير إليهما:

أولاً: لأن المقصود من هذا العلم تمهيد طريق الاستنباط، وتقعيد ما

يترتب عليه الفروع من أصول الأحكام.

ثانياً: أن هذا العلم قد استوفى الغاية - فى النضج والكمال.

فإذا لم توجد فروع عملية لبعض قضاياه وأمثلة فقهية لمقدار قواعده.

فيخشى أن يكون ذلك من علل الشيخوخة التى قعدت بهذا العلم حبيسا فى الدواوين ، بعيدا عن أعمال المكلفين.

فتكون مهمة الإصلاح: أولاً: فى استقراء مصنفات الحديث، بحثا عن ألفاظ شريفة تكون فى موضع المثال.

ثانياً: فى استبعاد ما لا أصل له - فى الحديث -، إذ كان مقصودا يترتب غرضه أن لو كان قد صدر من فم النبوة الشريف، أما وقد ثبت عدم ذلك، فقد اتضح أن لا حاجة إليه.

ثالثا: يتبع ذلك أصل آخر، وهو حذف ما لا مثال له من القواعد حيث يتضح كونه عارية، لا أثر له فى الفروع الفقهية. وفيه مسائل منها:

المسألة الأولى: (١١٠) فى معرض الكلام على دلالة صيغة (افعل) بعد الحظر.. بعد ما ذكر الآمدى(١١١) مذاهب العلماء..(١١٢) وفى سبيل تقرير مختاره: ذكر احتمال الصيغة للإباحة ورفع الحظر ثم مثل بمثال صحيح، فقال: كما فى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢]، ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا﴾[الأحزاب: ٥٣]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا﴾ [الجمعة: ١٠]..

ثم ذكر احتمال أن تكون مصروفة إلى الوجوب، فمثل بمثال فرضى فقال: كما لو قيل للحائض والنفساء: إذا زال عنك الحيض فصلي وصومي.

والصواب: فالتمثيل بما فى البخارى: فإذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة، فإذا ذهب قدرها فاغسلي عنك الدم وصلي"(١١٣). أو بمثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥].

المسألة الثانية: وبصدد تحرير محل النزاع فى مسألة هل العبرة بعموم

اللفظ أو بخصوص السبب: قرر الآمدى[١١٤] تبعية الجواب للسؤال فى عمومه وخصوصه. ثم فيما يتعلق بالخصوص قال: وأما فى خصوصه، فكما لو سأله سائل، وقال: "توضأت بماء البحر"، فقال له: "يجزئك". فهذا وأمثاله - وإن ترك فيه الاستفصال مع تعارض الأحوال لا يدل على التعميم فى حق الغير. ويمكن أن يمثل له[١١٥] بما فى البخارى عن ابن عباس - رضى الله عنهما - قال: كان النبى ﷺ يسأل يوم النحر بمنى، فيقول: لا حرج، فسأله رجل، فقال: حلقت قبل أن أذبح، قال: "اذبح ولا حرج"، وقال: رميت بعد ما أمسيت، فقال: "لا حرج"[١١٦].

الفصل السادس

نفى الخلاف اللفظى

المسألة الأولى:

خصص الآمدى المسألة الثالثة [١١٧] - فى الفصل الخامس فى المباح وما يتعلق به من المسائل - للخلاف فى المباح، وهل هو داخل فى مسمى الواجب أو لا؟

ثم ذكر حجة من قالوا بالدخول، ومن قال بالتباين، ومناقشة الأدلة.

ثم قال: وعلى كل تقدير فالمسألة لفظية، وهى فى محل الاجتهاد.

المسألة الثانية:

وخصص الآمدى كذلك المسألة الرابعة[١١٨] للخلاف فى المباح هل هو داخل تحت التكليف، وذكر اتفاق الجمهور على النفى خلافا للاسفرايينى وقال:

والحق: أن الخلاف - فى هذه المسألة - لفظى.

فإن النافى يقول: إن التكليف إنما يكون بطلب ما فيه كلفة ومشقة، ومن أثبت ذلك لم يثبته بالنسبة إلى أصل، بل بالنسبة إلى وجوب اعتقاد كونه مباحا.

المسألة الثالثة:

أولى المسائل فى زوائد الأصول[١١٩] فى الخلاف فى كون المندوب مكلفا به، وقال الإسنوى: والخلاف لفظى.. أى: لأنه إن أريد بالتكليف مطلق الطلب.. أو التكليف باعتقاد ندبيته.. فالمندوب كذلك اتفاقاً. وإن أريد: الطلب المانع

من النقيض.. فليس كذلك اتفاقا.

الفصل السابع

نفي ما لا قائل به من المذاهب

المسألة الأولى:

ذكر البيضاوى[١٢٠] ثلاثة مذاهب فى الواجب المخير:

الأول: أن الواجب خصلة معينة من الخصال المخير فيها. وهو قول الجمهور.

الثانى: أن الكل واجب. على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالجميع.. ولا يجب الإتيان به. وهو قول المعتزلة.

الثالث: أن الواجب معين عند الله تعالى دون الناس. وصدره بقوله: قيل.

قال الإسنوى: وهذا القول يسمى قول التراجم..

لأن الأشاعرة يروونه عن المعتزلة، والمعتزلة يروونه عن الأشاعرة، كما قال فى المحصول[١٢١]. ولما لم يعرف قائله عبر المصنف يعنى البيضاوى عنه بقوله: قيل.

المسألة الثانية:

ذكر الرازى فى المحصول[١٢٢] فى الواجب الموسع ثلاثة مذاهب:

الأول: قول من قال من أصحابنا: إن الوجوب مختص بأول الوقت وأنه لو أتى به فى آخر الوقت كان قضاء.

الثانى: قول من قال من أصحاب أبى حنيفة ﷺ: إن الوجوب مختص بآخر الوقت، وأنه لو أتى به فى أول الوقت كان جاريا مجرى ما لو أتى بالزكاة قبل وقتها.

الثالث: ما يحكى عن الكرخى: أن الصلاة المأتى بها فى أول الوقت موقوفة، فإن أدرك المصلى آخر الوقت، وليس هو على صفة المكلفين كان ما فعله نفلا... الخ.

وفيه أمور:

أولها: أنه نسب إلى بعض الشافعية القول باختصاص الوجوب - فى الواجب الموسع - بأول الوقت.. وهو صنيعه فى المعالم.. وهو آيل إلى إنكار معنى كونه موسعاً.

ثانيها: تابعه على هذه النسبة: البيضاوى فى المنهاج[١٢٣]، وعبارته: ومنا من قال بالأول فى الأخير قضاء.

والأرموى فى التحصيل[١٢٤]، وعبارته: قول بعض أصحابنا: إن الوجوب يختص أول الوقت، وما يؤتى به بعد قضاء.

وكذلك صاحب الحاصل[١٢٥]، وعبارته: فقال قوم من أصحابنا: الوجوب مخصوص بأول الوقت.. والاتيان فى آخر الوقت قضاء.

وفر الآمدى[١٢٦] وابن النجار..[١٢٧] فقالوا: وقال قوم.

قال ابن التلمسانى: هذا لا يعرف فى مذهب الشافعى.

وقال السبكى: سألت ابن الرفعة، وهو أوحد الشافعية فى زمانه، فقال: تتبعت هذا فى كتب المذهب فلم أجده[١٢٨].

وقال فى الإبهاج : وقد كثر سؤال الناس من الشافعية عنه فلم يعرفوه ولا يوجد فى شيء من كتب المذاهب.

وأما سبب الوقوع فى هذا الوهم فاحتمالات:

الأول: أن يكون سرى من قول الشافعية: إن الصلاة تجب بأول الوقت وجوبا موسعاً، ومقصودهم كون الوجوب فى أول الوقت، لا كون الصلاة فى أول الوقت واجبة

الثانى: أن يكون أحد نقله عن نقل الشافعى عن قوم من المتكلمين.

فالتبس على من بعده وظنه من مذهب الشافعى ذكرهما السبكى.

الثالث: أن يكون التبس بوجه الاصطخرى.

وهو أن الذى يفضل فيما زاد على صلاة جبريل فى الصبح والعصر يكون قضاء.

نقله الزركشى عن ابن التلمسانى.

والحاصل: أن أدلة بطلان نسبة هذا المذهب للشافعية:

أولاً: الاستقراء. فقد ذكر السبكى عن ابن الرفعة أنه تتبع المذهب الشافعى، فلم يجد هذا القول فى كتبه.

ثانياً: شهادة أهل الخبرة. قال ابن التلمسانى: هذا لا يعرف فى مذهب الشافعى.

ثالثاً: أن فيه خرقاً للإجماع. فقد نقل الباقلانى: الإجماع على أنه يجوز له

أن يؤخر الصلاة عن أول الوقت.

وإذا بطلت نسبته للشافعية، بطلت نسبته لغيره فثبت أنه لا قائل به.

المسألة الثالثة:

عزا ابن الحاجب[١٢٩] إلى إمام الحرمين قوله باشتراط انقراض العصر فى الإجماع المستند إلى القياس، وعبارته: وقال الإمام - رحمه الله: إن كان عن قياس.

وقد ثبت من عبارة إمام الحرمين[١٣٠] عدم قوله بذلك، وأن قوله آيل إلى عدم الاعتبار مطلقا كما قال السبكى[١٣١]. ولما لم يدع هذا المذهب أحد.. ولم يتبرع بنسبته إلى غيره شخص آخر.. ثبت كون هذا المذهب مما لا قائل به.

الفصل الثامن

نفى إيهام التعارض

بين النصوص في الاستدلال

المسألة الأولى:[١٣٢]

قال ابن الحاجب في الاستدلال على أن الإيمان هو الإسلام: قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ﴾. فلو لم يتحد لم يستقم الاستثناء.

وقد عورض بقوله: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾.

دفع التعارض:

وقوله لو لم يتحد لم يستقم الاستثناء صحيح وهذا الموضع، لذكر الإيمان والإسلام فيه فإن ذلك يعنى ترادفها. وأما قوله تعالى: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾.

فالمثبت الاستسلام الظاهر، والمنفى الإيمان الذى هو عمل القلب، ولا منافاة بين وجود الاستسلام الظاهر، خوفا من القتل. وإن كان الإيمان منفيا غير موجود.

المسألة الثانية:

فى استدلال الشيعة على حجية إجماع العترة قال ابن الحاجب:[١٣٣]

قالوا: إنى تارك فيكم الثقلين، فإن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتى[١٣٤].

والجواب: أن أخبار الآحاد -

عندهم - ليست حجة.

وهو معارض بما روى: "كتاب الله وسنتى". وبقوله: "أصحابى كالنجوم".. "عليكم بسنتى وسنة الخلفاء".. "اقتدوا باللذين".. "خذوا شطر دينكم عن الحميراء".

والجواب: أولاً: أن هذا الحديث ضعيف، لضعف زيد بن الحسن.. فما الحاجة إلى تكلف معارضة، بما لا حجية فيه.

ثانياً: على تقدير صحته.. فإن كلا من: "أصحابى كالنجوم"، و"خذو شطر دينكم": ضعيف أو لا أصل له[١٣٥].

المسألة الثالثة:

فى الاحتجاج على حجية إجماع الخلفاء الأربعة.

قال ابن الحاجب:[١٣٦] قالوا: "عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين"..

والجواب: أنه عام. ثم هو معارض بقوله: "أصحابى كالنجوم".

وفيه أمران: الأول: أن هذا الحديث ضعيف جداً وقد سبق الكلام عليه.

الثانى: أنه على تقدير صحته.

فما الذى سبب التعارض؟ وأين فى النص إذا اتبع سنة الخلفاء الراشدين ألا يتبع سنة غيرهم؟

وما المانع فى أن يعمل بسنة الخلفاء الراشدين، ويعمل بسنة غيرهم فيما لا نص عنهم فيه؟ أو يكون المراد التخيير، فيكون من جنس الواجب المخير.

المسألة الرابعة:

فى الاستدلال على حجية إجماع الشيخين. قال ابن الحاجب: وقال الآخرون: "اقتدوا باللذين من بعدى"[١٣٧]. والجواب: المعارضة. أى: مثل: "أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم".

ورفع المعارضة: بالجمع بين النصين على تقدير صحة الثانى بصحة الاقتداء بأبى بكر وعمر، وبقية الأصحاب.

الفصل التاسع

حذف ما لا تأثير له فى الفروع

حاز السبق إلى هذا التنبيه الإمام الشاطبى.

وقرر أصلاً:

وكل مسألة مرسومة فى أصول الفقه لا ينبنى عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا فى ذلك، فوضعها فى أصول الفقه عارية.

وذكر دليله: بأن علم أصول الفقه، لم يختص بإضافته إلى الفقه، إلا لكونه مفيدا له ومحققا للاجتهاد فيه.

إلى أن قال: وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التى تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها ثم ذكر أولا خمس مسائل.

المسألة الأولى:

مسألة ابتداء الوضع.وهى اختلافهم فى الواضع للغة.

وفيه مذاهب: الأول: أنها توقيفية من الله تعالى. وهو اختيار الرازى، وابن الحاجب، والآمدى، وأبى الفرج، والموفق من الحنابلة، وبه قال الظاهرية، والأشاعرة.

الثانى: أنها اصطلاحية وهو قول أبى هاشم من المعتزلة.

الثالث: الألفاظ التى يقع بها التنبيه إلى الاصطلاح توقيفية، والباقى محتمل وهو قول الاستاذ أبى إسحق الاسفراييني.

الرابع: التوقف(١٣٨). وهو قول الباقلانى، ونقله فى المحصول عن جمهور المحققين ورجحه الصفى الهندى(١٣٩).

وقد اختلفوا هل لهذا الخلاف فائدة أو لا:

فذهب جمع إلى أنه لا فائدة فيه منهم الشاطبى.

ومنهم الغزالى، قال - فى ترجيح التوقف: بعد ما ذكر احتمالات الترجيح فلا يبقى إلا رجم الظن فى أمر لا يرتبط به تعبد عملى، ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه - إذا - فضول لا أصل له(١٤٠).

ومنهم ابن جزى، وعبارته: ولا تبنى عليه فائدة(١٤١).

وأما سبب ذكر هذه المسألة:

فقد قال بعضهم: إنما ذكرت هذه المسألة، لتكميل العلم بهذه الصناعة، أو جواز قلب ما لا تعلق به بالشرع، كتسمية الفرس ثورا وعكسه، وقال بعضهم: إنها جرت

- فى الأصول - مجرى الرياضيات كمسائل الجبر والمقابلة[١٤٢].

وذهب فريق آخر إلى تعلق الفائدة بذكرها.

ومنهم الإسنوى فى التمهيد[١٤٣]، وذكر سبعة فروع.

لكن قال السبكى:[١٤٤] وبنى بعضهم على الخلاف فيها ما إذا اعتقد صداقا فى السر وصداقا فى العلانية.

ويلتحق بذلك: ما إذا استعملا لفظ المفاوضة، وأرادا شركة العنان حيث نص الشافعى على جوازه.

والحق: أن بناء المسألتين على هذا الأصل غير صحيح..

فإن هذا الأصل - فى أن هذه اللغات الواقعة بين أظهرنا: هل هى بالاصطلاح أو التوقيف، لا فى شخص خاص اصطلح مع صاحبه على إطلاق لفظ الثوب على الفرس أو الألف على الألفين مثلا.

قلت: وقد ذكر الإسنوى مسألة صداق السر فى أولى مسائله.

والظاهر عموم هذا الحكم على جميع مسائله.

يزيده وضوحا: أن القائل بالاصطلاح: أبو هاشم، ولم يرو له مخالفة فى هذه المسائل.

وكيف يتصور التفريع فى المذهب الشافعى - على قول أبى هاشم المعتزلى؟

المسألة الثانية:[١٤٥]

الإباحة.. هل هى تكليف أو لا؟

والخلاف فيه بين الأكثرين وبين الأستاذ أبى إسحاق الإسفراييني الذى جعله من التكليف: باعتبار كونه مطلوب فى الاعتقاد: بأن يعتقد إباحته، لا أنه مطلوب منه فعله.

قال الصفى الهندى: والجماهير لا يخالفونه فى كون المباح من التكليف بهذا الاعتبار، وهو لا يخالفهم فى أنه ليس منه باعتبار الفعل والترك، فالتراع لفظى، وكذا قال الآمدى والزركشى والأصفهانى وابن عبد الشكور والرازى.

المسألة الثالثة:

أمر المعدوم. والمعنى: أنه لا يكلف

حال عدمه بالإجماع، ويعمه الخطاب إذا وجد - كغيره ولا يحتاج إلى خطاب آخر.

وهو قول الحنابلة والأشعرية وبعض الشافعية وحكاه الآمدى عن بعض السلف والفقهاء. والخلاف فيها منسوب للمعتزلة وجمع من الحنفية.

قال الشنقيطى: اعلم أولاً أن الخلاف فى هذا المبحث لفظى؛ لأن جميع العلماء مطبقون على أن أول هذه الأمة وآخرها إلى يوم القيامة سواء فى الأوامر والنواهى.

ثبت المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانيًا: أصول الفقه:

١- آراء المعتزلة الأصولية للدكتور على بن سعد بن صالح الضويحى، مكتبة الرشد - الرياض (١٤١٧ هـ)

٢- الإبهاج بشرح المنهاج لتقى الدين على بن عبد الكافى السبكى وولده تاج الدين (ت ٧٧١) ط- التوفيق.

٣- الإحكام فى أصول الأحكام لسيف الدين على بن أبى على بن محمد الآمدى (ت٦٣٥هـ) ط- صبيح

٤- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد بن على الشوكانى (ت ١٢٥٥ هـ) ط- الحلبى.

٥- البحر المحيط للإمام بدر الدين محمد بن بهادر الزركشى (ت٧٩٤هـ) ط الكويت ١٤١٣هـ الأوقاف.

٦- البرهان فى أصول الفقه لإمام الحرمين أبى المعالى عبد الملك بن عبد الله الجوينى (ت ٤٧٨هـ) تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب ط- قطر ١٣٩٩هـ .

٧- بيان المختصر شرح مختصر بن الحاجب لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهانى

(ت ٧٤٩هـ) تحقيق: محمد مظهر بقا - ط- كلية الشريعة بمكة المكرمة ١٤٠٦هـ .

٨- التحصيل من المحصول لسراج الدين الأرموى (ت ٦٨٢هـ) تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد ط.الرسالة .

٩- تقريب الوصول إلى علم الأصول لأبى القاسم محمد بن جزى الكلبى الغرناطى (ت ٧٤١) ط دار الأقصى.

١٠- التلخيص فى أصول الفقه لإمام الحرمين أبى المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى (ت٤٧٨هـ) تحقيق: دكتور عبد الله جولم النيبلى وشبير أحمد العمرى ط- دار البشائر الإسلامية .

١١- التمهيد فى تخريج الفروع على الأصول لجمال الدين الأسنوى (ت ٧٧٢) تحقيق: محمد حسن هيتو ط. الرسالة .

١٢- تيسير التحرير شرح أمير بادشاه على كتاب التحرير فى أصول الفقه الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية لكمال الدين محمد بن عبد الواحد الشهير بابن همام الحنفى (ت ٨٦١ هـ) ط- مصطفى الحلبى.

١٣- الحاصل من المحصول للإمام تاج الدين الأرموى (ت ٦٥٣هـ) رسالة أعدها عبد السلام محمود أبو ناجى بكلية الشريعة والقانون ١٣٩٦هـ .

١٤- زوائد الأصول للإمام جمال الدين عبد الرحيم الإسنوى تحقيق: محمد سنان سيف الجلالى، ط- مكتبة الجيل .

١٥- شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير للشيخ محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن على الفتوحى المعروف بابن النجار (ت٩٧٢هـ) تحقيق : دكتور محمد الزحيلى وآخر ط - كلية الشريعة بمكة المكرمة ١٤٠٠هـ. طبعة أخرى تحقيق: محمد حامد الفقى ط - السنة المحمدية.

١٦- شرح المختصر وهو شرح عضد الدين الإيجى (ت ٧٥٦هـ) على مختصر ابن الحاجب المالكى (ت٦٤٦هـ) .

١٧- شرح المنهاج لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهانى (ت ٧٤٩ هـ) بتحقيق

الدكتور عبد الكريم النملة ط- مكتبة الرشد - الرياض.

١٨- شرح تنقيح الفصول فى اختصار المحصول فى الأصول لشهاب الدين القرافى (ت٦٨٤هـ) تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد طبعة الكليات الأزهرية ١٣٩٣هـ

١٩- عيون الأصول فى مسائل المجمل والمبين والنسخ والسنة والإجماع للدكتور أسامة عبد العظيم ط- دار الفتح.

٢٠- المحصول فى علم أصول الفقه لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازى (ت٦٠٦هـ) ط بيروت ١٤٠٨

٢١- المستصفى لأبى حامد محمد بن محمد الغزالى (ت٥٠٥هـ) وبهامشه فواتح الرحموت ط- دار الكتب العلمية

٢٢- منتهى السول فى علم الأصول للإمام سيف الدين على بن أبى على بن محمد الآمدى (ت٦٣٥هـ) ط صبيح

٢٣- منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضى ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوى (ت ٦٨٥ هـ) بتحقيق: محمد محى الدين عبد الحميد ط- مطبعة السعادة بمصر (١٩٥١).

٢٤- نهاية السول فى شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للإمام جمال الدين أبى محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسنوى (ت٧٧٢هـ) ط- صبيح.

ثالثًا : كتب عامة:

٢٥- أصول الدين للإمام عبد القاهر بن طاهر البغدادى (ت ٤٢٩ هـ) ط دار الآفاق الجديدة - بيروت.

٢٦- البداية والنهاية للحافظ أبى الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقى (ت ٧٧٤ هـ) ط- دار الكتب العلمية.

٢٧- رسالة إلى أهل الثغر للإمام أبى الحسن الأشعرى تحقيق ودراسة: عبد الله شاكر محمد الجندى ط- مكتبة العلوم والحكم - المدينة (١٤٠٩ هـ).

٢٨- شذرات الذهب فى أخبار من ذهب للمؤرخ الفقيه عبد الحى بن العماد الحنبلى (ت

١٠٨٩ هـ) ط- دار إحياء التراث العربى - بيروت.

٢٩- الفرق بين الفرق للإمام عبد القاهر بن طاهر البغدادى (ت ٤٢٩ هـ) بتحقيق الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد ط- مكتبة دار التراث.

٣٠- الفصل فى الملل والأهواء والنحل للإمام أبى محمد على بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهرى (ت ٤٥٦ هـ) تحقيق: د.محمد إبراهيم نصير ط- شركة مكتبات عكاظ.

الهوامش

(١) ومن حق القارئ – حتى تقل وحشته أو تزول - أن يتضح له متعلق التجديد المقصود: فإذ كان علم أصول الفقه قواعد راسخة أضاءت للصحابة والتابعين فمن بعدهم دروب التأويل وأنالتهم ثمر النظر فى كلام الجليل، فشأنه أن لا يحوم حوله ما يشوبه إذ كان وافيًا كل الوفاء بغرضه، وينفسح المجال - بعد ذلك – بحسب ما قيد هذه المعانى من قوالب المصنفات وما زاحمها من غيرها وعطلها عن بلوغ ما كان فى العصور المباركات.

(٢) راجع لتفصيل ذلك كتاب (السبيل إلى تصفية علم الأصول من الدخيل) للمؤلف.

(٣) راجع كتاب (نحو منهج جديد فى تخريج الفروع على الأصول) للمؤلف.

(٤) الموافقات (٤/١).

(٥) راجع كتاب(أسباب الإجمال فى الكتاب والسنة) و(الاشتراك وأثره فى استنباط الإحكام) للمؤلف.

(٦) راجع كتاب (القصص القرآنى وأثره فى استنباط الأحكام) للمؤلف.

(٧) (١٦٦/٢) بشرح الإسنوى.

(٨) الإبهاج (٢٤٩/٢).

(٩) وإنما سوغ هذا التنبيه ما شحنت به كتب الأصول فى هذا الموضع من تفصيل أقوالهم، ورد شبههم. فهو مراعاة لمواقع لا يمكن تغييره، ولا يصلح مجاراته.

(١٠) الفصل (١٣٧/١)، أصول الدين (٣٢٣).

(١١) بيان المختصر (٢٨٧/١).

(١٢) أصول الدين (٣٢٠).

(١٣) بيان المختصر (٦٤٠/١-٦٤١).

(١٤) الإسنوى (٢١٧/٢).

(١٥) ونقله عنهم البغدادى فى أصول الدين (١١).

(١٦) المعتبر (٢٨٠-٢٨١).

(١٧)بيان المختصر (٥٢٥/١)، الإسنوى (٢٧٧/٢).

(١٨) بيان المختصر (١٤١/٣)، الأسنوى (٨/٣).

(١٩) الإسنوى (٢٢/٣-٢٣).

(٢٠) الفرق بين الفرق (٣٢٧-٣٢٨).

(٢١) هو عبد الله بن أحمد بن محمود البلخى، كان حاطب ليل يدعى فى أنواع العلوم و لم يحظ فى شىء منها بأسراره، وخالف البصريين من المعتزلة فى أحوال كثيرة، وفاته سنة ٣١٩. شذرات الذهب (٢٨١/٢). البداية والنهاية (١٧٥/١١-١٧٦).

(٢٢) المعتبر (٢٨٧).

(٢٣) الفصل (٥٣/٣).

(٢٤) الفرق بين الفرق (١٨١-١٨٢).

(٢٥) يعنى من المعتزلة.

(٢٦) بيان المختصر (٣٩٩/١)، الإسنوى (١١٢/١-١١٣).

(٢٧) بيان المختصر (٦٤٤/١)، الإسنوى (٢١٧/٢).

(٢٨) أصول الدين (١٣).

(٢٩) رسالة إلى أهل الثغر (٣٠٧-٣٠٩).

(٣٠) الفرق بين الفرق (١١٤).

(٣١) أصول الدين (١٨٩).

(٣٢) ولفظ الحديث: "القدرية والمرجئة مجوس هذه الأمة، فإن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم" رواه الطبراني فى الأوسط ورجاله رجال الصحيح غير هارون بن موسى العزوى وهو ثقة (٧/٢٠٥) مجمع الزوائد.

(٣٣) الفرق بين الفرق (٣٥٨).

(٣٤) وهو كتاب: آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويما.

تأليف الدكتور/ على بن سعد بن صالح الضويحى طبع مكتبة الرشد بالرياض.

(٣٥) أصول الدين (١٩).

(٣٦) الفرق بين الفرق (٣٥٧).

(٣٧) الفصل (٥/٤٢)

(٣٨) الإسنوى (١/١٢٣).

(٣٩) بيان المختصر (١/٦٧١).

(٤٠) بيان المختصر (١/٤٧٧)، الأصفهانى (٢/٤٩٨)..

(٤١) بيان المختصر (١/٦٦٢)، الإسنوى (٢/٢٢٦).

(٤٢) بيان المختصر (١/٥٢٥)، الإسنوى (٢/٢٧٧)..

(٤٣) الإسنوى (٣/٨).

(٤٤) بيان المختصر (١/٦٥٢-٦٥٣).

(٤٥) رسالة إلى أهل الثغر (٣٠٧-٣٠٩).

(٤٦) خرجه ابن ماجه فى مقدمة سننه (١/٦١) وخرجه ابن أبى عاصم (٤٣٨) وقال الشيخ ناصر الدين الألبانى: حديث صحيح ورجال إسناده ثقات رجال الشيخين.

(٤٧) بيان المختصر (١/٥٢٩)، الإسنوى (٢/٢٧٧)..

(٤٨) الفصل (٤/٥).

(٤٩) بيان المختصر (١/٢٨٧).

(٥٠) الفصل (٥/٧٣-٧٥).

(٥١) الفصل (٥/٧٥).

(٥٢) رسالة إلى أهل الثغر (٣٠٧-٣٠٩).

(٥٣) الإسنوى (١/٣٠٨).

(٥٤) أصول الدين (٦٦-٦٧).

(٥٥) ميزان الاعتدال (٣/٢٤٧).

(٥٦) البداية والنهاية (١١/٢٢).

(٥٧) بيان المختصر (١/٦٣١).

(٥٨) بيان المختصر (٣/٣٠٤)، الإسنوى (٣/٥).

(٥٩) لسان الميزان (٢/٣٠).

(٦٠) قال ابن كثير: كان يقول: إن السجود للشمس والقمر ليس بكفر، وإنما هو علامة الكفر يقال إن أباه كان يهودياً صباغاً بالكوفة هلك أواخر سنة ٢١٨هـ، وعاش نيفا وسبعين سنة. شذرات الذهب

(٢/٤٤)، البداية والنهاية (١٠/٢٩٤).

(٦١) المعتبر (٢٨٣).

(٦٢) أصول الدين (١٩٤-١٩٥).

((٦٣والظاهر أن مستندهم في التكفير - فيما ذكر- ما هو معلوم من الدين بالضرورة إذ غاية ما ذكر خطأ في الاجتهاد في الفروع، وهو مما لا يجوز التكفير به.

(٦٤) بيان المختصر (٣/٣٠٧).

(٦٥) المعتبر (٢٨٣-٢٨٤).

(٦٦) باب السوال: موضع كان بجامع مصر.

(٦٧) لسان الميزان: (١/٣٤-٣٥).

(٦٨) شرح المنهاج (٢/٦٩٣).

(٦٩) هو محمد بن عبد الوهاب شيخ المعتزلة وأبو شيخ المعتزلة أبي هاشم، وفاته سنة٣٠٣هـ، والجبائى (بالضم والتشديد) نسبة إلى جبى (بالقصر) قرية بالبصرة.

شذرات الذهب (٢/٢٤١).

(٧٠) وعبارته: وزعم الجبائى وابنه أن الله تعالى يخلق فناء لا فى محل. فيفنى به جميع الأجسام، وزعم أن الله ليس بقادر على إفناء بعض الأجسام مع بقاء بعضها، (٦٧) أصول الدين، بيان المختصر (١/٢٨٧).

(٧١) وذلك لأن أبا على سمى الله عز وجل مطيعا لعبده.

فلذلك أجابه أبو الحسن: لو جاز أن يكون الله مطيعا لعبده لجاز أن يكون خاضعا له تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (١٨٣).

(٧٢) بيان المختصر (١/٢٨٧).

(٧٣) بيان المختصر (١/٦٦٨).

(٧٤) شرح المنهاج (١/١٩٣).

(٧٥) بيان المختصر (٣/٣٠٩).

(٧٦) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائى وهو ابن أبي على الجبائى المعتزلى وإليه تنسب الطائفة البهشمية بين المعتزلة، مولده سنة سبع وأربعين ومائتين وتوفى سنة ٣٢١هـ فى شعبان منها . البداية والنهاية (١١/١٨٨)

(٧٧) الفرق بين الفرق (١٩٥).

(٧٨) الفصل (٥/٦٧-٦٨).

(٧٩) بيان المختصر (٢/١٩)، شرح المنهاج (١/٣١٤).

(٨٠) شرح المنهاج (١/١٥٧).

(٨١) شرح المنهاج (١/٤٧٤).

(٨٢) المعتبر (٢٨٥).

(٨٣) شرح المنهاج (٢/٦٢٦).

(٨٤) شرح المنهاج (٢/٦٥٧).

(٨٥) المعتبر (٢٨٦، ٢٨٧).

(٨٦) الفرق بين الفرق (١٨٠).

(٨٧) بيان المختصر (١/٥٥٦)، شرح المنهاج (٢/٦٢١).

(٨٨) المعتبر (٢٨٧).

(٨٩) شرح المنهاج (٢/٧٧٣).

(٩٠) لسان الميزان (٢٢٩، ٢٣٠) ، المعتبر (٢٨٨).

(٩١) الفرق بين الفرق (١٥٩ - ١٦٤).

(٩٢) بيان المختصر (١/٢٧٦).

(٩٣) شرح المنهاج (١/١٦٩).

(٩٤) المعتبر (٢٨٨).

(٩٥) أصول الدين (٢٢٦، ٢٢٧).

(٩٦) بيان المختصر (٢/٥٠١-٥٠٢) شرح المنهاج (١/٤٦٧) شرح الاسنوى (٢/١٦٨-١٦٩)..

(٩٧) فقد نقل ابن كثير عن ابن الجوزى حكاية حاصلها شهادته لأبى بكر وعمر بأنهما وليا فعدلا واسترحما فرحما وأن ذلك قبيل نزع روحه. فالله أعلم. البداية والنهاية (١٢/٥٦-٥٧).

(٩٨) بيان المختصر (٢/٢٨٠)، شرح المنهاج (١/٣٩١).

(٩٩) بيان المختصر (١/٦٤٤)، شرح المنهاج (٢/٥٢٥).

(١٠٠) البداية والنهاية (١٢/٥٧).

(١٠١) بيان المختصر (٢/١٦٢)، شرح المنهاج (١/٢١٤).

(١٠٢) شرح المنهاج (١/٣٠٢).

(١٠٣) بيان المختصر (١/٣٤٠)، شرح المنهاج (١/٤١٥)..

(١٠٤) بيان المختصر (٢/٣٩٢)، شرح المنهاج (٢/٤٤٨).

(١٠٥) البداية والنهاية (١٢/٤٥-٤٦).

(١٠٦) لسان الميزان (٢/٢٩١-٢٩٣).

(١٠٧) شرح المنهاج (١/١٩٤).

(١٠٨) [بدليل ما خرجه الحاكم فى المستدرك (٢/٣٨٤-٣٨٥)، وقال صحيح الإسناد وأقره الذهبى عن ابن عباس – رضى الله عنهما – قال: "لما نزلت: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾ فقال: لو كان هؤلاء الذين يعبدون آلهة ما وردوها. قال: فنزلت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَى أُوْلَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُون﴾ : عيسى وعزير والملائكة"].

(١٠٩) بيان المختصر (٢/٣٩٤)

(١١٠) إحكام الآمدى (٢/١٦٥). نيل الأوطار (١/٢٢٥). فتح البارى (١/٤٨٧).

(١١١) الإحكام (٢/١٦٥).

(١١٢) ذكر قول الوجوب وعزاه للمعتزلة، وقول الإباحة وعزاه لأكثر الفقهاء، وقول التوقف وعزاه لإمام الحرمين.

(١١٣) وسياقه: عن عائشة قالت: قالت فاطمة بنت أبى حبيش يا رسول الله إنى لا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقال رسول الله ﷺ : "إنما ذلك عرق وليس بالحيضة".

(١١٤) الإحكام (٢/٢١٨).

(١١٥) وأما تمثيل ابن النجار بقوله تعالى: ﴿هَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقّاً قَالُواْ نَعَمْ﴾ يناسب لو كانت الدار دار تكليف، وتمثيله بحديث أنس: قال رجل: يارسول الله: الرجل منا يلقى أخاه أو صديقه أينحنى له؟ قال: لا، قال: أفيلزمه ويقبله؟ قال: لا، قال: فيأخذ بيده ويصافحه قال: نعم".

فالظاهر فيه العموم، بقرينة: "الرجل منا" شرح الكوكب (٣/١٦٩).

(١١٦) فتح البارى (٣/٦٦٤).

(١١٧) الإحكام (١/١١٧).

(١١٨) الإحكام (١/١١٧-١١٨).

(١١٩) زوائد الأصول (١٦٨).

(١٢٠) الاسنوى (١/٧٣-٧٧).

(١٢١) المحصول (١/٧٤٢) قال: واتفق الفريقان على فساده.

(١٢٢) المحصول (١/٢٨١).

(١٢٣) شرح الإسنوى (١/٨٨).

(١٢٤) التحصل (١/٣٠٤).

(١٢٥) الحاصل (١/٤٥٢).

(١٢٦) الاحكام (١/٩٩).

(١٢٧) شرح الكوكب (١/٣٧٠).

(١٢٨) نقله عنه الزركشى (١/٢١٣).

(١٢٩) بيان المختصر (١/٥٨١).

(١٣٠) البرهان (١/٦٩٤ - ٦٩٦).

(١٣١) الإبهاج (٢/٤٤٢).

(١٣٢) بيان المختصر (١/٢٢٥).

(١٣٣) منتهى السول (٥٧).

(١٣٤) وسياقه فى الترمذى عن جابر بن عبدالله. قال: رأيت رسول الله ﷺ فى حجته - يوم عرفة - وهو على ناقته القصواء يخطب، فسمعته يقول: "يا أيها الناس إنى قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا : كتاب الله وعترتى: أهل بيتى" (٥/٦٦٢).

(١٣٥) تحفة الطالب (١٦٥ - ١٧٠).

(١٣٦) منتهى السول (٥٨).

(١٣٧) منتهى السول (٥٨).

(١٣٨) وهو جدير بالاستبعاد من الذكر - ههنا - إذ كان الغرض نصب الخلاف لأجل ميا

يترتب عليه من الفروع الفقهية، وأما قول عباد بالمناسبة الطبيعية بين الألفاظ والمعاني فمطـــرح - كذلك -؛ لابتداعه ولعدم ترتب أثر فقهي على ذلك.

(١٣٩) نهاية الوصول (١/٩٠،٨١) التمهيد (١٣٧-١٣٨) المحصول (١/٥٧-٥٨).

(١٤٠) المستصفى (١/٣٢٠).

(١٤١) تقريب الوصول (١٣٠).

(١٤٢) شرح الكوكب المنير (١/٢٨٧).

(١٤٣) التمهيد (١٣٨-١٤١).

(١٤٤) الإبهاج (١/٢٠١).

(١٤٥) البحر (١/٢٧٨) الإحكام (١/١١٧) والزركشي (/٢٧٨) شرح الكوكب (١/٤٢٣) نهاية الوصول (٢/٦٢٨) فواتح الرحموت (١/١١٣) المحصول (١/٣٠١).

(١٤٦) شرح المختصر (٢/١٥) شرح الكوكب (١/٥١٣) مذكرة أصـــول الفقـــه (٢٠٠) الآمدي (١/٢٤١).



بسم الله الرحمن الرحيم
مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي
The Holy Quran
The Tafsirs
Recitations
Quranic Science
Misc. Books
Translations
Search
Registration
Login
Forum
Testimonies
القرآن الكريم
التفاسير
القراءات
علوم القرآن
كتب متفرقة
تراجم
بحث وفهارس
تسجيل
دخول
حوار
ALTAFSIR.COM



القرآن الكريم
English
سورة الفاتحة
بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ
ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ٱلرَّحْمَٰنِ
ٱلرَّحِيمِ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ إِيَّاكَ
نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ
ٱلْمُسْتَقِيمَ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ
غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ
القرآن الكريم
التفاسير
القراءات
علوم القرآن
كتب متفرقة
تراجم
بحث وفهارس
تسجيل
دخول
حوار

بيبليوجرافية

تجديد أصول الفقه

وراقية عن أدبيات

مطلع القرن الجديد (٢٠٠٠ - ٢٠٠٧)

أ. محيي الدين عطية (*)

١ - أبوسليمان، عبدالحميد. "حوارات منهجية في قضايا نقد متن الحديث الشريف ". **مجلة إسلامية المعرفة**. س١٠:ع٣٩ (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) ص٢٢٩-٢٦٠.

٢ - أبوعميرة، فايز عبدالفتاح. قواعد نقد الخبر في الكتاب والسنة. **في الملتقى العلمي الأول حول نقد المتن الحديثي**. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجمعية الحديث الشريف وإحياء التراث، ٢٠٠٤م. [نشر في **مجلة إسلامية المعرفة**. مج١٠: ع٣٩ (شتاء ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) ص ١٤٧- ١٨٨)].

٣ - أبولاوي، أمين موسى. "معايير الحكم على الحديث بالوضع من خلال المتن: دراسة وتحليل ونقد" - **مجلة كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط** - جامعة الأزهر(أسيوط) مج١٨: ع١٨ (٢٠٠٠م) ص ٨-٥١.

٤ - أحمد، أحمد جنيدي. **السنة التقريرية وأثرها في استنباط الأحكام: دراسة أصولية فقهية**.

(*) مستشار أكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(القاهرة) دارالعلوم، (٢٠٠٦م).

٥ - الإدريسي، عبدالحميد. "في نقد مقولة أهل الرأي وأهل الحديث" **مجلة إسلامية المعرفة**. س٧:ع٢٨ (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م) ص ١٤٩-١٥٥.

٦ - إسلامبولي، سامر. **الآحاد - النسخ - الإجماع: دراسة نقدية لمفاهيم أصولية**. دمشق: دار الوائل، ٢٠٠٢م.

٧ - ----------------.

تحرير العقل من النقل، وقراءة نقدية لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، دمشق: دار الأوائل، ٢٠٠١م.

٨ - إمام، محمد كمال الدين. "**نحو تطوير تدريس علميْ أصول الفقه والفقه**" مجلة إسلامية المعرفة. س ٢٨: ع ١١٢ (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م) ص ٥ - ١٨.

٩ - أمرير، محمد شكور. نقد المتن الحديثي. في **الملتقى العلمي الأول حول نقد المتن الحديثي-** عمان : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، وجمعية الحديث الشريف وإحياء التراث، ٢٠٠٤م.

١٠ - البربري، إبراهيم عبدالقادر. "المصالح المرسلة وأثرها في الأحكام الشرعية" **مجلة كلية الشريعة والقانون** - جامعة الأزهر (تفهنا الأشراف - دقهلية) ع١ (١٤٢٢هـ ٢٠٠١م) ص ٢٧٥-٣٤٤.

١١ - البنا، نصر. جهود المعاصرين في نقد المتن الحديثي. في **الملتقى العلمي الأول حول نقد المتن الحديثي**. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، وجمعية الحديث الشريف وإحياء التراث، ٢٠٠٤م.

١٢ - بوخاتم، جميلة: **التجديد في أصول الفقه: دراسة نقدية**. قسنطينة: جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، قسم

الفقه وأصوله، إشراف د. علي جمعة محمد، ٣٧٨ ص، ٢٠٠٦م. دكتوراه. انظر أيضا **مجلة المسلم المعاصر**. س٣١ : ع ١٢٥/١٢٦ (٢٠٠٧م).

١٣ - بوكروشة، حليمة. **معالم تجديد المنهج الفقهي**. الدوحة: وزارة الأوقاف، ٢٠٠٢م.

١٤ - بوهدة، غالية. "مجالات تجديد علم أصول الفقه" **مجلة المسلم المعاصر** س ٣٠: ع ١١٨، (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م). ص ٢١-٥٤.

١٥ - الترابي، حسن. **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي**. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٠م.

١٦ - التسخيري، محمد علي . **"دور المجامع الفقهية والاجتهاد الجماعي في معالجة المستجدات من الناحية الشرعية وسبل تطويرها"** - المؤتمر العالمي بعنوان منهجية الإفتاء في عالم مفتوح: الواقع المائل والأمل المرتجى - الكويت (٢٠٠٧م).

١٧ - جغيم، نعمان: إعادة صياغة علم أصول الفقه: اتجاهات ومقترحات. **مجلة المسلم المعاصر**. س ٣١ : ع ١٢٥/١٢٦ (٢٠٠٧م) ٣٧ ص.

١٨ - الجاموسي، علي محمود. **"الاجتهاد والتقليد عند الأصوليين"** - جامعة الأزهر - كلية الشريعة والقانون (القاهرة) ، (٢٠٠١م).

١٩ - حامد، عبدالسلام صبحي. "نظرة ورأي في الاجتهاد الخاص والمركب في ضوء الأصل والمنهج" - **المجلة العلمية لكلية الشريعة والقانون** بطنطا - جامعة طنطا مج١٧ : ع١٧ (٢٠٠٤م) ص ١٢٦١-١٣٣٠.

٢٠ - حب الله، حيدر. **"إشكالية تجديد أصول الفقه"** - القاهرة - الدار المصرية اللبنانية (٢٠٠٦م) ٥٢٦ ص.

٢١ - حرير، عبدالعزيز. "شرائط الاجتهاد بين النظرية والتطبيق المعاصر" - **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية** - جامعة

الكويت (الكويت) مج١٧ : ع٥٠ (٢٠٠٢م) ص ٢٩٤ – ٢١٩.

٢٢ – حسن ، خليفة بابكر: التجديد في أصول الفقه: مشروعيته وتاريخه وإرهاصاته المعاصرة. **مجلة المسلم المعاصر**. س ٣١ : ع ١٢٦/١٢٥ (٢٠٠٧م).

٢٣ – الحليفي، رياض منصور. **"معالم التجديد في فقه المعاملات المالية المعاصرة"** – المؤتمر الدولي الأول حول مناهج التجديد في العلوم الإسلامية والعربيَة – كلية دار العلوم – جامعة المنيا (المنيا) ع١٥ (٢٠٠٥م).

٢٤ – حمزة، أسامة محمد عبد العظيم: السبيل إلى تصفية علم الأصول من الدخيل. **مجلة المسلم المعاصر**. س ٣١ : ع ١٢٦/١٢٥ (٢٠٠٧م) ٣٦ ص.

٢٥ – حنفي، حسن. " تجديد علم الأصول: قراءة في مؤلفات الإمام الشهيد محمد باقر الصدر" – **مجلة منهاج** (بيروت) مج٥ : ع١٧ (٢٠٠٠م) ص١٥١-١٧٤.

ومجلة قضايا إسلامية معاصرة (بغداد) مج ٤: ع ١١ – ١٢ (٢٠٠٠) ص ١١٥-١٣٤.

٢٦ – الخليلي، أحمد حمد. "الاجتهاد وأثره في التجديد" – **رسالة التقريب** – طهران مج٩ : ع٣٤-٣٥ (٢٠٠٢م) ص ١٣٩-١٧٤.

٢٧ – الخيرأبادي، محمد أبوالليث. "منهجية التعامل مع البعدين الزماني والمكاني في السنّة عند المحدثين" . مجلة **إسلامية المعرفة**. مج١٠: ع ٣٧-٣٨ (١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م) ص٨١-١٢٨.

٢٨ – الدريس، خالد ابن منصور. **مسالك تضييق الاحتجاج بالسنة في الفكر الإسلامي المعاصر: عرض ونقد**. ضمن الندوة العلمية الثانية بعنوان **الحديث الشريف وتحديات العصر**.- دبي: كلية الدراسات الإسلامية والعربية، ٢٠٠٥.- ٥٦ص.

٢٩ - ------------."نقد المتن وعلاقته بالحكم على رواة الحديث عند علماء الجرح والتعديل" **مجلة إسلامية المعرفة.** مج١٠:ع٣٩ (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) ص ١٠٣-١٤٦ (ورقة مقدمة في الملتقى العلمي الأول حول نقد المتن الحديثي، (عمان) (٢٠٠٤م).

٣٠ - دغمش، أمين. عناية علمائنا القدماء بمبحث نقد المتن. في **الملتقى العلمي الأول حول نقد المتن الحديثي.** عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجمعي الدراسات والبحوث الإسلامية، وجمعية الحديث الشريف وإحياء التراث، (٢٠٠٤م).

٣١ - الدوسي، حسن سالم مقبل."الضوابط المنهجية للاستدلال بالنصوص الشرعية" **مجلة الشريعة والقانون** (جامعة الإمارات) ع١٩ (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م) ص١٧-١٣٣.

٣٢ - الذهب، سالم علي أحمد. السنة المنشئة وغير المنشئة للأحكام/ إشراف يوسف قاسم.- القاهرة: جامعة القاهرة- كلية الحقوق- قسم الشريعة الإسلامية، ٢٠٠٠.- رسالة دكتوراه.

٣٣ - الرشيد، عماد الدين. "مفهوم نقد المتن بين النظر الفقهي والنظر الحديثي" **مجلة إسلامية المعرفة.** س١٠:ع٣٩ (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) ص ٧٥-١٠٢.

٣٤ - الرفاعي، عبدالجبار "تجديد مناهج الاجتهاد : من أصول الفقه إلى فلسفة الفقه " **موقع الحضارية الالكتروني.**

http://alhadariya.net/news.php?action = list&cat_id = 1

٣٥ - --------------. "مناهج الاجتهاد وتجديد أصول الفقه: حوار مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين" في : **مناهج التجديد.** بيروت: دار الفكر المعاصر، ودمشق: دار الفكر، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م [سلسلة آفاق التجديد] ص ١٥-٣٢.

٣٦ - الريسوني، أحمد: تجديد أصول الفقه.. أما آن للمخاض أن ينتج؟ **مجلة المسلم المعاصر**. س ٣١ : ع ١٢٥/١٢٦ (٢٠٠٧م) ٤ص.

٣٧ - الزحيلي، وهبة مصطفى. "**تغير الاجتهاد**" - دمشق - دار المكتبي (٢٠٠٠م) ص ٤٧.

٣٨ - سالم، محمد الحاج. "الاستحسان الأصولي والاجتهاد الفقهي المعاصر" **مجلة إسلامية المعرفة**. س ٧ : ع ٢٧ (١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م) ص١٥ - ٤١.

٣٩ - سانو، قطب مصطفى "**أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر**". دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م - ٢٠٦ص .

٤٠ - ---------------- .
" في فكرة الاجتهاد الجماعي تاريخاً وواقعاً " - **حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية** - جامعة قطر (الدوحة) مج١٩ : ع١٩ (٢٠٠١م) ص ٢٦٥-٣١٦.

٤١ - ---------------- .
"في مرتكزات تتجديد الفكر الأصولي" **مجلة تفكر**. مج ٢، ١: ع٢ (٢٠٠٠م).

٤٢ - ---------------- .
"قراءة تحليلية في مصطلح الاجتهاد الجماعي المنشود" **مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية** . (الامارات) ٢٠٠١م.

٤٣ - ---------------- " في مصطلح الإجماع الأصولي: إشكالية المفهوم بين المثالية والواقعية " **مجلة إسلامية المعرفة** ، س ٦: ع ٢١ (٢٠٠٠م). ص ٤٥ - ٨٤.

٤٤ - السعيد، حسن. "دعوات الاجتهاد والتجديد في العصر الحديث " موقع البلاغ الالكتروني:
http://www.balagh.com/islam/001f3qft.htm

٤٥ - سعيد، عبدالجبار. "الإطار المرجعي لعلم نقد متن

الحديث النبوي الشريف" **مجلة إسلامية المعرفة**، مج ١٠: ع٣٩ (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) ص ٤٥-٧٤.

٤٦ - سلامة، يسري محمد إبراهيم . " **لا إنكار في مسائل الاجتهاد: رؤية منهجية تحليلية** - عمان: - دار الفرقان للنشر والتوزيع (٢٠٠٥م) ص ١٢٧.

٤٧ - السلفي، محمد لقمان. **اهتمام المحدثين بنقد الحديث سنداً ومتناً، ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم**. الرياض: دار الداعي، (٢٠٠٠م).

٤٨ - سليم، عمرو عبدالمنعم. **منهج النقد عند المحدثين**. القاهرة: دار ابن عفان، (٢٠٠٥م).

٤٩ - سمارة، إحسان. "الضوابط الشرعية في نقد المتن الحديثي" - في **الملتقى العلمي الأول حول نقد المتن الحديثي**. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، وجمعية الحديث الشريف وإحياء التراث، (٢٠٠٤م).

٥٠ - سمي، إبراهيم مايينج. **"التعارض بين الجرح والتعديل وأثره في الحكم على الحديث"** - كلية الفقه والقانون - جامعة آل البيت - الأردن (المفرق) (٢٠٠٠م).

٥١ - السيد، أحمد عبدالعزيز. "نظرات في العام عند الأصوليين" **مجلة كلية الدراسات الإسلامية العربية** - جامعة الأزهر | (مصر: قنا) ع٥ (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٣م) ص ٣٧٣-٤٥٦.

٥٢ - شحرور، محمد. **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**. دمشق: الأهل للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م.

٥٣ - الشرفي، عبدالمجيد محمد السوسوة. " تجديد أصول الفقه: تاريخه ومعالمه " **مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية**. مج ٣: ع ٢ (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م). ص ٣٢٧- ٣٧١. ومتاح على الموقع

الالكتروني لدار الإيمان:
http://www.daraleman.net/uploads/TajdidUsulEiqh.pdf

٥٤ - شريم، أسماء سعيد عمر. "**مباحث علوم الحديث المشتركة بين المحدثين والأصوليين: دراسة مقارنة في مسألتي التحمل والأداء**" - كلية الشريعة - الجامعة الأردنية (عمان) (٢٠٠٢م).

٥٥ - شعبان، عبدالله. **التأصيل الشرعي لقواعد المحدثين**. القاهرة: دارالسلام، (٢٠٠٥م).

٥٦ - الشمالي، ياسر. نقد المتن بعلة الرواية بالمعنى، في **الملتقى العلمي الأول حول نقد المتن الحديثي**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، وجمعية الحديث الشريف وإحياء التراث، ٢٠٠٤م.

٥٧ - صالح، أيمن. " تلقي النص الديني: دراسة أصولية مقاصدية " **مجلة إسلامية المعرفة**. س١٠: ع٤٠ (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) ص١٥-٤٦.

٥٨ - صوالحي، يونس. "إشكالية اليقين في الفكر الأصولي " **مجلة التجديد**. ع ١٥ (٢٠٠٤م).

٥٩ - عبدالحميد، محمد حمد. "دلالة الأمر المطلق على الفور أو عدمه وأثر ذلك في اختلاف الفقهاء " **المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية** (جامعة آل البيت) مج١: ع١ (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) ص ١٨٩-٢١٠.

٦٠ - عبدالعال، عبدالحي عزب. **حجية السنة النبوية الشريفة ودور الأصوليين في الدفاع عنها** - مكتبة ومطبعة الغد للطبع والنشر والتوزيع (القاهرة)، (٢٠٠٠م).

٦١ - ---------------- " موقف الأصوليين تجاه شبه المفكرين لحجية السنة قديماً وحديثاً " **مجلة كلية الشريعة والقانون** - جامعة الأزهر (تفهنا الأشراف - دقهلية) ع٢ (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م) ص ٦٩-١٢٦.

قواعد النشر في المجلة

١ – تهتم المجلة بمعالجة شؤون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، فقضيتها الأساسية هي «المعاصرة»، وهي ذات مداخل ثلاثة :

الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية، ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة، كما ترحب في باب «الحوار» بمناقشة الأبحاث التي تنشر في المجلة أو في غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات، كما ترحب في باب «نقد الكتب» بالنقد الموضوعي للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ – تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي بالطريقة المتعارف عليها .

٣ – يشترط في البحث ألا يكون قد نشر في أي مكان آخر .

٤ – تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشاري المجلة، وتبقى أسماء الباحثين والمحكّمين مكتومة، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكّمين .

٥ – ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ – الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ – ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ – يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ١٠ فصلات (مستخرج) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أي لغة أخرى، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر

- **مركز الدراسات الفقهية**

١٣ شارع مرقص حنا – العجوزة – القاهرة هاتف : ٣٧٤٩٨٨٥٣

مؤسسة الأهرام

- شارع الجلاء – القاهرة

هاتف : ٢٥٧٨٦١٠٠ / ٢٥٧٨٦٢٠٠ فاكس : ٢٥٧٨٦٠٢٣

دار القلم

- ٣٦ شارع القصر العيني – القاهرة هاتف / فاكس : ٢٧٩٥١١٠٥

المراسلات على العنوان: **مجلة المسلم المعاصر**

- ١٣ شارع مرقص حنا – العجوزة – القاهرة هاتف : ٣٧٤٩٨٨٥٣

conmuslim@islamonline.net ٠١٠٠٥٤٣٣٥٧٠

AL-MUSLIM AL-MUASSIR

THE CONTEMPORARY MUSLIM

In This Issue

- Renewal of Jurisprudence (usul el fiqh): Reality and Propositions.
- Renovation in Jurisprudence (usul el fiqh).
- Renovation in Jurisprudence (usul el fiqh): Its Legitimacy and History.
- Reforming Jurisprudence (usul el fiqh)
- The way to clarify Jurisprudence (usul el fiqh) from foreign components.

VOL. (32) No. (125/126)

Rabi II, Jamada I, Jamada II,
Rajab, Shaaban, Ramadan, 1428
July, August, September,
October, November, December, 2007